اُدعُ اِلٰی سَبِیلِ رَبِّکَ بِالحِکمَۃِ وَالمَوعِظَۃِ الحَسَنَۃِ
تفسیر ایوبی
جلد اوّل
امام المتکلمین والمحققین
حضرت العلامہ الحافظ محمد ایوب دہلوی رحمۃ اللہ علیہ
مکتبہ رازی
۱۵-شہاب مینشن محمد بن قاسم روڈ کراچی

ہدیہ بہ بارگاہِ رسول مقبول صلی اللہ علیہ وسلم

اِنَّ اللّٰہَ یَرْفَعُ بِھٰذَا الْکِتَابِ اَقْوَامًا وَّ یَضَعُ بِہٖ آخَرِیْنَ (مسلم شریف)

تفسیرِ ایوبیؒ

اعوذ باللہ - بسم اللہ

اور

سورۂ فاتحہ کی جامع تفسیر

از

حضرت امام المتکلمین و محققین علامہ حافظ محمد ایوبؒ صاحب
دہلوی قدس اللہ سرہ

مکتبہ رازی ۱۵ ایشیا باب بلڈنگ محمد بن قاسم روڈ۔ کراچی

ہمارا مقصد

خالص علمی سطح پر دلائل و براہین کے ساتھ مخالفین اسلام کے پھیلائے ہوئے مغالطوں کا جواب دینا اور اسلامی عقائد و تعلیمات کی روح سے مسلمانوں کو آگاہ کرنا۔

پیش لفظ

بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ

(از حضرت مولانا حکیم سید عبدالجبار صاحب)

تفسیر الولی حضرت علامہ محمد ایوب صاحب دہلوی کی فاضلانہ اور محققانہ تفسیر کا ابتدائی حصہ ہے جو علمی تحقیق و تدقیق کا نہایت بلند پایہ نمونہ اور ایک خاص امتیازی حیثیت کا حامل ہے۔ حضرت علامہ نے اپنے ان تفسیری مباحث سے دینی ذخیرۂ معلومات میں ایک گرانقدر اضافہ فرمایا ہے یہ آپ کے وسیع علم عمیق مطالعے اور قرآن میں خاص غور و فکر اور دقت نظر کا نتیجہ ہے۔ علامہ محترم نے اپنے ان مقالات میں ایسے ایسے تفسیری گوشوں پر نظر ڈالی اور اعلیٰ مطالب کی طرف ایسے ایسے لطیف اشارات فرمائے ہیں کہ تھوڑے سے غور و فکر سے ذہن دولت علم سے مالا مال ہو جاتا ہے۔

چونکہ نہایت ہی ایجاز و اختصار سے کام لیا گیا ہے اس لئے زیادہ سے زیادہ مطالب بہت تھوڑی سی عبارتوں میں آگئے ہیں، سلسلۂ تشریح میں ایسے کلیات بھی بیان ہوگئے ہیں جن کی روشنی میں بہت سے مسائل بغیر کسی دشواری کے حل ہو جاتے ہیں۔ دلائل و براہین ایسے دل نشیں پیرایہ میں بیان فرمائے گئے ہیں کہ مطالب سمجھنے میں ذہن کوئی دقت محسوس نہیں کرتا۔

یہ حضرت والا کی خصوصیت ہے کہ آپ کی تقریروں اور تحریروں میں استدلال کا اصل محور و مرکز قرآن ہوتا ہے، جب آپ قرآن کی کسی دلیل سے معقولیوں کی غیر معقولیت واضح فرماتے ہیں تو روح میں ایک وجد و سرور اور اہتزاز پیدا ہو جاتا ہے۔ مذاہب کلامیہ میں آپ کی وہی راہ ہے جو متقدمین اور اسلاف کی راہ ہے آپ اس

سلسلہ کی دوراز کار بحثوں کا ردفرما کر بات کو وہیں لے آتے ہیں جو اسلام کا صحیح نقطۂ نظر ہوتا ہے اور جس کے تسلیم کر لینے سے تمام اشکالات کافور ہو جاتے ہیں۔

دعا ہے کہ حضرت والا کے یہ فیوض و برکات ہمیشہ جاری رہیں اور مسلمانوں کے لئے موجب حسن عمل ہوں۔

والسلام
سید عبدالجبار غفرلہٗ

گذارش

زیرِ نظر کتاب کی افادیت کا اندازہ ناظرین کو ہو جائے گا حضرت علامہ رحمۃ اللہ علیہ کے بیش بہا مضامین کا ایک بڑا ذخیرہ ٹیپ ریکارڈ کی شکل میں بحمداللہ محفوظ ہے۔ اس ذخیرے میں متعدد عنوانات پر بحث کی گئی ہے اور بڑے نادر مضامین آ گئے ہیں۔ یہ ذخیرہ حاجی محمد صدیق صاحب طبّی سینٹر شاہراہِ لیاقت کراچی کے پاس محفوظ ہے اور اس کی مجموعی تعداد ۳۰۰ ٹیپوں پر مشتمل ہے۔ اہلِ خیر اور اہلِ نظر حضرات جن کو دینی علوم کی اشاعت کا ذوق ہو، درخواست کی جاتی ہے کہ وہ ان بیش بہا مضامین کی اشاعت کا انتظام اپنے ذمے لیں اور ثوابِ دارین حاصل کریں۔ قوم کی بڑی بدقسمتی ہوگی اگر ایسے فاضل علامہ کے افکار اور خیالات عوام الناس تک نہ پہنچ سکیں اور یہ ذخیرہ تلف ہو جائے۔ مولانا موصوف کی حیثیت مسلمانانِ عالم کے لئے فردِ واحد کفی جواب ہم سے ہمیشہ کے لئے جدا ہو گئی۔ امید کی جاتی ہے کہ صاحب ذوق حضرات متوجہ ہوں گے اور اس عظیم اور بیش بہا علم کی قدر کریں گے۔

ادارہ

تفسیر

اعوذ باللہ من الشیطان الرجیم

بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ

اَعُوۡذُ بِاللّٰہِ مِنَ الشَّیۡطٰنِ الرَّجِیۡمِ

میں اللہ کی پناہ مانگتا ہوں شیطان مردود کے شر سے

اکثر علما کا اس بات پر اتفاق ہے کہ سورۃ الفاتحہ کی قراءت سے پہلے اعوذ پڑھنا چاہیے۔ اس کے برعکس بعض علماء کا خیال ہے کہ پوری سورۃ الفاتحہ اور آمین پڑھنے کے بعد اعوذ پڑھنا بہتر ہے۔ جو علما شروع میں اعوذ پڑھنے کے قائل ہیں اُن کی دلیل یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم جب نماز شروع کرتے تھے تو اللہ اکبر کبیرا والحمد للہ کثیرا وسُبحانَ اللہ بکرۃ وَاصیلا تین مرتبہ پڑھتے تھے۔ پھر اعوذ پڑھتے تھے۔ اور جو علماء اس کے مخالف ہیں ان کا استدلال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے۔ فَاِذَا قَرَاْتَ الْقُرْاٰنَ فَاسْتَعِذْ بِاللّٰہِ مِنَ الشَّیْطٰنِ الرَّجِیْمِ یعنی جب تو قرآن کی تلاوت کرے تو شیطان مردود سے اللہ کی پناہ مانگ لیا کر۔ یہ آیت اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ قراءتِ قرآن شرط ہے اور ذکرِ استعاذہ جزا ہے۔ چونکہ جزا شرط سے پیچھے ہوتی ہے لہذا واجب ہے کہ اعوذ کا پڑھنا قراءت قرآن سے پیچھے ہو۔ علاوہ ازیں ان لوگوں نے یہ بھی کہا ہے کہ اعوذ کو پیچھے پڑھنے کی عقل بھی تائید کرتی ہے۔ اس لیے کہ جس نے قرآن پڑھا۔ وہ ثوابِ عظیم کا مستحق ہو گیا۔ اور اس وقت ممکن ہے کہ قاری کو عجب لاحق ہو اور وہ ثواب کو کھو بیٹھے لہذا

اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ اعوذ بعد میں پڑھو تاکہ عجب لاحق نہ ہو اور ثواب باطل نہ ہو۔

علماء کی طرف سے اس دلیل کا جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے۔ اِذَا قُمْتُمْ اِلَی الصَّلٰوۃِ فَاغْسِلُوْا وُجُوْھَکُمْ یعنے جب تم نماز کے واسطے کھڑے ہو تو اپنے منہ دھولو۔ یہاں "نماز کے واسطے کھڑا ہونا" شرط ہے، اور "منہ دھونا" جزا ہے، تو چاہیئے کہ جزا یعنی "منہ دھونا" نماز کے بعد ہو۔

اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہاں دلیل موجود ہے اس بات پر کہ جزا یعنی وضو شرط۔ یعنی اقامت صلوٰۃ پر مقدم ہے۔ لیکن قرارت قرآن پر تقدم استعاذہ کی کوئی دلیل نہیں ہے۔ لہٰذا تقدم استعاذہ ضروری نہیں۔

فقہا نے یہ کہا ہے کہ فَاِذَا قَرَاْتَ الْقُرْاٰنَ فَاسْتَعِذْ بِاللّٰہِ میں احتمال ہے اس بات کا کہ جب تو قرآن کی قرارت کا ارادہ کرے تو اعوذ باللہ پڑھ لے۔ اور جب احتمال ثابت ہو گیا تو خبر نے اس احتمال کی تقویت کر دی۔

یہ فریقین کے بیانات کا خلاصہ ہے۔ اس کے علاوہ بعض نے یہ بھی کہا ہے کہ قرآن پر بھی عمل کرو اور حدیث پر بھی۔ حدیث کی بنا پر پہلے اعوذ پڑھو اور قرآن کی بنا پر بعد میں۔ مگر اکثریت اس بات پر متفق ہے کہ اعوذ قرارت سے پہلے پڑھنا چاہیئے داؤد اصفہانی اور چند دیگر علماء اس بات پر مُصر ہیں کہ پیچھے پڑھنا چاہیئے۔ صرف ایک ہی قول اس قسم کا ہے کہ پہلے اور پیچھے دونوں بار پڑھنا چاہیئے۔ اکثریت کی دلیل وہ حدیث ہے جو اوپر لکھی گئی۔ داؤد اصفہانی اور ان کے ہم خیال علما کی دلیل قرآن کریم کی یہ آیت ہے:-

فَاِذَا قَرَاْتَ الْقُرْاٰنَ فَاسْتَعِذْ بِاللّٰہِ مِنَ الشَّیْطٰنِ الرَّجِیْمِ۔ اور تیسرے گروہ کی دلیل حدیث و آیت مذکورہ ہر دو ہیں:-

میں کہتا ہوں قرارتِ قرآن سے پیچھے اعوذ پڑھنے پر آیت مذکورہ سے

استدلال کرنا صحیح نہیں ہے۔ یعنی "جب تو قرآن پڑھے تو اعوذ باللہ پڑھ" اس سے اس طرح استدلال کرنا کہ "جب تو قرآن پڑھے" شرط ہے اور "اعوذ باللہ پڑھ" جزا ہے۔ اور جزا شرط سے مؤخر ہوتی ہے۔ لہٰذا اعوذ باللہ۔ قراءتِ قرآن سے مؤخر ہے، یہ صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ اگر نجس آدمی سے کہا جائے کہ "جب تو قرآن پڑھے تو طہارت کر" تو اس صورت میں چاہیئے کہ پہلے وہ قرآن پڑھے اور پھر طہارت کرے! اسی طرح روزہ رکھنے والے سے کہا جائے کہ "جب تو روزہ رکھے تو سحری کھا" تو چاہیئے کہ پہلے وہ روزہ رکھے اور پھر سحری کھائے! کسی چھت پر چڑھنے والے کو ہدایت دی جائے کہ "جب تو چھت پر چڑھے تو سیڑھی لگا" تو چاہیئے کہ وہ پہلے چھت پر چڑھ جائے اور پھر سیڑھی لگائے! کسی کمزور نظر والے سے کہا جائے کہ "جب تو کتاب دیکھے تو عینک لگا" تو چاہیئے کہ پہلے وہ کتاب دیکھے پھر عینک لگائے! اسی طرح اگر یہ کہا جائے کہ "جب تو غسل کرے تو کپڑے اتار" تو چاہیئے کہ انسان پہلے غسل کرلے پھر کپڑے اُتارے! غرض یہ ہے کہ بے شمار ایسی جزائیں ہیں جو شرط سے مقدم ہیں اور بالکل اسی طرح "جب تو قرآن پڑھے تو اعوذ پڑھ" کی آیت ہے۔ یعنی جس طرح مندرجہ بالا مثالوں میں جزا مقدم ہے۔ اسی طرح یہاں بھی جزا مقدم ہے۔ لہٰذا آیت کا صحیح مفہوم یہ ہے "پہلے اعوذ پڑھ پھر قراءتِ قرآن کر" اور اسی طرح مندرجہ بالا مثالوں میں صحیح مفہوم یہ ہیں۔ "پہلے طہارت کر پھر قرآن پڑھ"۔ "پہلے سحری کھا پھر روزہ رکھ"۔ "پہلے سیڑھی لگا پھر (اُس کے ذریعے) چھت پر چڑھ"۔ "پہلے عینک لگا پھر کتاب دیکھ"۔ "پہلے کپڑے اتار پھر غسل کر"۔

اب اگر یہ کہا جائے کہ جزا شرط سے موخر ہوتی ہے یعنی جزا کا شرط سے موخر ہونا ایک متفق علیہ مسئلہ ہے، اور مندرجہ بالا مثالوں میں اس کے برعکس جزا مقدم ہوئی جاتی ہے! تو آخر اس کا حل کیا ہے؟ اس کا حل یہ ہے کہ جملۂ شرطیہ میں دو جملے ہوتے ہیں

اور پہلے جملے کے مضمون پر دوسرے جُملے کا مضمون مرتب ہوتا ہے۔ مثلاً۔ "اگر تو میرے پاس آئے گا تو میں تجھے انعام دوں گا" یہ جملۂ شرطیہ ہے۔ پہلے جملے کا مضمون "تیرا میرے پاس آنا" ہے اور دوسرے جملے کا مضمون "میرا تجھے انعام دینا" ہے۔ یہاں متکلم نے اپنے "انعام دینے" کو "تیرے آنے" پر مرتب کیا ہے۔ یعنی ایک جملے کا مضمون دوسرے جملے کے مضمون پر مرتب ہے۔ اب سمجھنے کی بات یہ ہے کہ اگر فی الواقع دوسرے جملے یعنی جزا کا مضمون پہلے جملے یعنی شرط کے مضمون پر مرتب ہو۔ یعنی دوسرا مضمون پہلے مضمون پر موقوف ہو یا بالفاظ دیگر پہلا مضمون ہو تو دوسرا ہو تو اس صورت میں شرط مقدم ہوگی اور جزا موخر۔ جیسے مندرجہ بالا جملے میں "انعام کا دینا" "تیرے آنے" پر مرتب و موقوف ہے۔ لہٰذا یہاں جزا موخر ہے اور شرط مقدم۔ دوسری صورت یہ ہے کہ مضمون ثانی مضمونِ اول پر موقوف نہ ہو۔ اس کے برعکس مضمونِ اول مضمون ثانی پر موقوف ہو، تو اس صورت میں جزا مقدم ہوگی اور شرط موخر۔ جیسے "جب تم نماز پڑھو تو وضو کر لو" یہاں فی الحقیقت وضو نماز پر موقوف نہیں، بلکہ نماز وضو پر موقوف ہے۔ لہٰذا یہاں جزا مقدم ہے۔ یعنی مفہوم یہ ہے کہ "پہلے وضو کرو پھر نماز پڑھو" یہی حالت مندرجہ بالا تمام مثالوں میں ہے۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ جزا کے موخر کہنے والوں کو شرط کے معنی میں اشتباہ پیدا ہوا ہے۔ دراصل شرط کی دو قسمیں ہیں ایک شرطِ نحوی جو حرف شرط کے بعد بصورت جملہ ہوتی ہے۔ دوسری شرطِ واقعی جو مشروط کے مقابل ہوتی ہے۔ شرطِ واقعی درحقیقت مشروط کا سبب خارجی ہوتی ہے۔ اس لئے قطعاً مشروط سے پہلے ہوتی ہے۔ شرطِ نحوی کے لئے تقدم ضروری نہیں ہے اگر کوئی شرطِ نحوی واقعی شرط ہو تو بیشک وہ جزا اور مشروط سے مقدم ہوگی لیکن شرطِ نحوی اگر واقعی شرط نہ ہو، صرف جملہ شرطیہ کا جزاول ہو تو اس وقت وہ جزا سے موخر ہوگی اور جزا مقدم ہوگی

جیسا کہ متعدد مثالوں سے اوپر واضح کر دیا گیا ہے۔ بس میرے نزدیک یہی حق ہے۔ اس کے علاوہ ہو سکتا ہے کہ آیت کے معنی یہ ہوں کہ قراءتِ قرآن کے وقت استعاذہ کرو۔ واللہ اعلم۔

"وجوب و عدمِ وجوبِ استعاذہ"

اس مسئلہ میں مختلف رائیں ہیں۔ بعض مفسرین نے کہا ہے کہ ہر قراءت کے وقت استعاذہ واجب ہے۔ بعض نے کہا ہے کہ عمر بھر کے لئے ایک ہی دفعہ استعاذہ کافی ہے۔ مگر جمہور علماء و مفسرین کے نزدیک استعاذہ سرے سے واجب ہی نہیں بلکہ مستحب ہے ان کی دلیل یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اعرابی کو جو نماز کے اعمال بتائے تھے، ان میں استعاذہ کا ذکر نہیں تھا۔ اس کے برخلاف جو لوگ وجوبِ استعاذہ کے قائل ہیں، ان کی دلیل یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے استعاذہ کی مداومت کی ہے اور نبی کی پیروی واجب ہے، لہٰذا استعاذہ واجب ہے۔ مگر میرے نزدیک یہ دلیل صحیح نہیں ہے۔ اس لئے کہ نبی کی پیروی کے واجب ہونے سے فعل کا واجب ہونا لازم نہیں آتا۔ ورنہ ہر فعل ہی واجب ہو جائے گا۔ نبی کی پیروی کے واجب ہونے کے معنی یہ ہیں کہ نبی نے جس فعل کے لئے جو حکم دیا ہے، اس فعل کے لئے وہی حکم دیا جائے۔ جس کو واجب کیا ہے اسے واجب اور جس کو مندوب کیا ہے اسے مندوب کیا جائے یہ معنی ہیں اتباعِ نبی کے۔

اس کے علاوہ وجوبِ استعاذہ پر جو دوسری دلیل بیان کی گئی ہے وہ یہ ہے کہ فَاسْتَعِذْ امر ہے اور امر وجوب کے لئے ہے۔ لہٰذا استعاذہ واجب ہے۔ یہ دلیل بھی صحیح نہیں ہے۔ اس لئے کہ امر جس طرح وجوب کے لئے آتا ہے، اسی طرح غیر وجوب کے لئے بھی آتا ہے۔

اب رہے وہ مفسرین جو کہتے ہیں کہ ہر قراءت کے وقت استعاذہ واجب ہے

تو ان کی دلیل یہ ہے کہ استعاذہ مرتب ہے قرارتِ قرآن پر، یعنی قرارتِ قرآن علّت ہے استعاذہ کی اور جب علّت ہوگی تو معلول ضرور ہوگا۔ لہٰذا جب قرارتِ قرآن ہوگی تو استعاذہ ہوگا۔ یہ دلیل بھی صحیح نہیں ہے۔ اس لئے کہ قرارتِ قرآن علتِ استعاذہ نہیں ہے۔ اگر قرارتِ قرآن علتِ استعاذہ ہوگی تو اس صورت میں قرارت قرآن غیر مقصود اور استعاذہ مقصود ہو جائے گا؛ حالانکہ حقیقت اس کے برعکس ہے۔ استعاذہ کی علّت تو "شیطان کے شر سے بچنا" ہے۔ اور یہی وجہ ہے کہ اعوذ قرارت سے پہلے پڑھا جاتا ہے تاکہ دورانِ قرارت شیطان کے شر سے بچا جا سکے۔

اس مقام پر استعاذہ کے وجوب کو ثابت کرنے کے لئے ایک اور دلیل بیان کی گئی ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ استعاذہ شیطان کے شر کو دفع کرنے کے لئے ہے۔ اور شیطان کے شر کو دفع کرنا واجب ہے۔ لہٰذا جس سے واجب حاصل ہو وہ بھی واجب ہے۔ بنا بریں استعاذہ واجب ہے۔ بالفاظِ دیگر استعاذہ مقدمۂ واجب ہے اور مقدمۂ واجب واجب ہے۔ لہٰذا استعاذہ واجب ہے۔ اس دلیل میں خامی یہ ہے کہ استعاذہ شیطان کے شر کو دفع کرنے کا حقیقی ذریعہ یا حقیقی مقدمہ نہیں؛ کیونکہ یہ فعلِ عبد ہے اور شر کو دفع کرنا فعلِ الٰہی ہے۔ لہٰذا استعاذہ کو دفع شر میں فی الحقیقت کوئی دخل نہیں۔

علاوہ ازیں بعض اصحاب نے کہا ہے کہ طریقۂ احتیاط استعاذہ کو واجب کرتا ہے۔ اس پر اعتراض یہ ہے کہ اس صورت میں طریقۂ احتیاط تمام مستحبات، مندوبات اور غیر واجبات کو بھی واجب کر دے گا۔ نتیجہ یہ ہوگا کہ وجوب ہی وجوب رہ جائے گا اور کوئی شے غیر واجب نہیں رہے گی۔

بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ علما کے دو گروہ ہیں۔ ایک گروہ کے نزدیک استعاذہ واجب ہے اور دوسرے گروہ کے نزدیک مستحب۔ پہلے گروہ نے وجوبِ استعاذہ

پر جو دلائل بیان کئے ہیں، وہ سب ناقص ہیں۔ لہذا دوسرے گروہ (یعنی جمہور علما) کا مذہب ہی صحیح ہے، یعنی استعاذہ واجب نہیں بلکہ مستحب ہے۔

"الفاظِ استعاذہ"

اس مسئلہ میں اختلاف ہے۔ اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ قرآن شریف میں ایک جگہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔ فَاِذَا قَرَاْتَ الْقُرْاٰنَ فَاسْتَعِذْ بِاللّٰهِ مِنَ الشَّیْطٰنِ الرَّجِیْمِ دوسری جگہ اِنَّهٗ هُوَ السَّمِیْعُ الْعَلِیْمُ اور تیسری جگہ اِنَّهٗ سَمِیْعٌ عَلِیْمٌ۔ زیادہ فرمایا۔ اس کا قدرتی نتیجہ یہ ہوا کہ علماء میں اختلاف پیدا ہو گیا۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اَعُوْذُ بِاللّٰهِ مِنَ الشَّیْطٰنِ الرَّجِیْمِ۔ پڑھنا چاہیئے۔ تاکہ آیت مذکورہ کے ساتھ تطابق پیدا ہو جائے۔ امام احمدؒ کے نزدیک اَعُوْذُ بِاللّٰهِ مِنَ الشَّیْطٰنِ الرَّجِیْمِ اِنَّهٗ هُوَ السَّمِیْعُ الْعَلِیْمُ۔ پڑھنا چاہیئے۔ تاکہ دونوں آیتوں پر عمل ہو جائے۔ بعض شافعی علما کے نزدیک اَعُوْذُ بِاللّٰهِ السَّمِیْعِ الْعَلِیْمِ مِنَ الشَّیْطٰنِ الرَّجِیْمِ پڑھنا چاہیئے۔ بعض کے نزدیک اَعُوْذُ بِاللّٰهِ مِنَ الشَّیْطٰنِ الرَّجِیْمِ اِنَّ اللّٰهَ هُوَ السَّمِیْعُ الْعَلِیْمُ۔ پڑھنا چاہیئے۔ بعض روایات میں آیا ہے کہ سب سے پہلے جبرئیل علیہ السلام نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کہا کہ کہو اَسْتَعِیْذُ بِاللّٰهِ السَّمِیْعِ الْعَلِیْمِ مِنَ الشَّیْطٰنِ الرَّجِیْمِ۔ بس یہ تفصیل ہے استعاذہ کے متعلق جو اوپر بیان کی گئی۔ اور اختلاف سے قطع نظر استعاذہ ایک ایسی چیز ہے کہ تمام ان امور سے دل کو پاک کر دیتا ہے جو استغراق الٰہی سے مانع ہوں۔

استعاذہ در نماز

آئمہ کے درمیان اس مسئلہ میں اختلاف ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک

نماز میں استعاذہ قراتِ قرآن کی وجہ سے ہے۔ اس کے برخلاف امام ابو یوسفؒ کے نزدیک نماز میں استعاذہ محض نماز کی بنا پر ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ استعاذہ قراتِ قرآن پر معلق ہے۔ لہٰذا نماز میں استعاذہ قراتِ قرآن کی وجہ سے ہے۔ امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ استعاذہ قراتِ قرآن پر معلق نہیں۔ اس لئے کہ اگر استعاذہ قراتِ قرآن پر معلق ہوگا۔ تو دوسری رکعت میں بھی استعاذہ کرنا پڑے گا۔ حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ لہٰذا استعاذہ محض نماز کے لئے ہے اور جب دوسری نماز ہوگی تو استعاذہ کرنا پڑے گا۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مقتدی کو استعاذہ کی ضرورت نہیں۔ کیونکہ ان کے نزدیک استعاذہ قراتِ قرآن کی وجہ سے ہے۔ اور قراتِ قرآن مقتدی پر واجب نہیں۔ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک استعاذہ نماز کی وجہ سے ہے۔ اور مقتدی نماز میں ہے۔ لہٰذا اس پر استعاذہ واجب ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک نماز عید میں سُبْحَانَكَ اللّٰهُمَّ پڑھنے کے بعد تکبیر اور پھر اعوذ ہے۔ مگر امام ابو یوسفؒ کے نزدیک استعاذہ تکبیر پر مقدم ہے:۔

اب سمجھنے کی بات یہ ہے کہ اَعُوْذُ بِاللّٰہِ مِنَ الشَّیْطٰنِ الرَّجِیْمِ کے سلسلے میں مندرجہ ذیل پانچ بحثیں ہیں۔

پہلی بحث استعاذہ کی۔ دوسری بحث مستعیذ کی۔ تیسری بحث مستعاذ بہ کی۔ چوتھی بحث مستعاذ منہ کی۔ پانچویں بحث وجہ استعاذہ کی۔ ذیل میں ہر ایک کو مفصل بیان کیا جاتا ہے۔

پہلی بحث

اعوذ مشتق ہے عوذ سے۔ عوذ کے معنی ہیں التجا کرنا اور چمٹنا۔ پہلی صورت

میں معنی یہ ہوئے " میں اللہ کی رحمت کی التجا کرتا ہوں"۔ دوسری صورت میں معنی یہ ہوئے " میں اللہ کی رحمت سے چمٹتا ہوں"۔ تمثیل یہ ہے کہ اگر کوئی معمر آدمی کسی مہیب چیز سے ڈرتا ہے تو وہ التجا و فریاد کرتا ہے۔ برخلاف اس کے اگر بچہ ہو تو وہ گلے سے چمٹ جاتا ہے۔

اب رہی یہ بات کہ استعاذہ کی ہیئت ترکیبی کیا ہے؟ تو اس کے متعلق جاننا چاہیئے کہ استعاذہ علم، حال اور عمل سے مرکب ہوتا ہے۔ علم تو یہ ہے کہ بندہ اس بات کو خوب اچھی طرح سمجھ لے کہ دینی و دنیاوی منفعتوں کو نہ وہ حاصل کرسکتا ہے اور نہ دینی و دنیاوی مضرتوں کو دفع کرسکتا ہے بالفاظ دیگر بندہ کا یہ احساس کرلینا کہ جلب منفعت اور دفع مضرت میں وہ عاجز ہے اور خدائے تعالیٰ ہر دو پر قادر، یہ علم ہے۔ اس علم کے حاصل ہونے کے بعد دل میں ایک حال، ایک کیفیت پیدا ہوتی ہے جس کا نام تضرع اور خضوع ہے۔ اس تضرع و خضوع کے بعد ایک اور کیفیت پیدا ہوتی ہے اور وہ یہ کہ انسان یہ ارادہ کرتا ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کو ہر بلا و مصیبت سے بچائے۔ پھر انسان اس مقصد یعنی ہر بلا و مصیبت سے بچنے کو اللہ سے بذریعہ زبان طلب کرتا ہے۔ یہی طلب لسانی عمل ہے اور اسی کو استعاذہ کہتے ہیں۔

مندرجہ بالا بیان سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ استعاذہ کا رکن اعظم علم ہے۔ یعنی بندہ اس بات کو خوب اچھی طرح سمجھ لے کہ اللہ تعالیٰ تمام اشیاء کو جانتا ہے، کیونکہ اگر ایسا نہ ہو، یعنی اللہ تعالیٰ تمام اشیا کو نہ جانے، تو ہوسکتا ہے کہ بندہ کو اور بندہ کی ضروریات کو نہ جانے اور نتیجۃً استعاذہ بیکار ہو جائے، لہٰذا ضروری ہے کہ بندہ اس بات کو جانتا ہو کہ اللہ تعالیٰ ہر شئے کو جانتا ہے اور نیز اس کی تمام ضروریات کو جانتا ہے۔ ساتھ ہی یہ جاننا بھی ضروری ہے کہ اللہ تعالیٰ تمام اشیاء پر

قادر ہے، ورنہ ہوسکتا ہے کہ بندہ کی ضروریات پوری کرنے پر قادر نہ ہو، اور اس طرح استعاذہ بیکار ہو جائے۔ نیز لازم ہے کہ بندہ یہ سمجھ لے کہ اللہ تعالےٰ بڑا مہربان اور بڑا رحیم ہے، ورنہ بخیل ہونے کی صورت میں استعاذہ بے سود ہوگا۔ مزید یہ کہ بندہ یہ بھی جان لے کہ اللہ تعالیٰ کے علاوہ اور کوئی اُس کی حاجت پوری نہیں کرسکتا، کیونکہ اگر کوئی اور حاجت کا پورا کرنے والا ہوا تو اللہ کی طرف پوری پوری توجہ اور کامل رغبت نہ ہوسکے گی۔ یہاں یہ بات سمجھ لینی چاہیئے کہ یہ علم جس کا اوپر ذکر کیا گیا یعنی اس بات کا علم کہ اللہ کے علاوہ کوئی بھی حاجت پوری کرنے والا نہیں، توحیدِ مطلق کے بغیر حاصل نہیں ہوسکتا۔ توحیدِ مطلق کے معنی یہ ہیں کہ بندے کو اس بات کا پورا پورا یقین ہو کہ مدبرِ عالم ایک ہی ہے، تمام مخلوق اور خود یہ بندہ سب کے سب غیر مستقل اور اسی کے محتاج ہیں۔

مندرجہ بالا بیان سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ جب تک بندے کو رب کی عزت اور اپنی ذلت کا یقین کامل نہ ہو اس وقت تک وہ صحیح طور پر اَعُوْذُ بِاللّٰہِ مِنَ الشَّیْطٰنِ الرَّجِیْمِ نہیں کہہ سکتا۔ بالفاظِ دیگر جس وقت اس کو اپنے رب کی عزت اور نفس کی ذلت کا یقین ہوگا، اُسی وقت اُس کے دل میں انکسار، عاجزی، تضرع اور خضوع پیدا ہوگا۔ معًا اُس کے دل میں طلب پیدا ہوگی اور زبان پر یہ الفاظ جاری ہوں گے۔ اَعُوْذُ بِاللّٰہِ مِنَ الشَّیْطٰنِ الرَّجِیْمِ۔ بس یہی ہیں معنی استعاذہ کے۔

اب رہی یہ بات کہ انسان فی نفسہٖ عاجز ہے اور اپنی ضروریات پوری کرنے پر قادر نہیں، تو اس کا بیان یہ ہے کہ انسان سے یا علم صادر ہوتا ہے یا عمل، اور علم و عمل دونوں میں انسان عاجز ہے۔ دلائل درج ذیل ہیں:-

"علم میں انسان کے عاجز ہونے کے دلائل"

پہلی دلیل:۔ علما و محققین عمر بھر کسی ایک خیال میں رہتے ہیں۔ ایک زمانہ گذرنے کے بعد اچانک ان کو اپنی غلطی کا پتہ چلتا ہے۔ ظاہر ہے اگر وہ تحقیق حق میں عاجز نہ ہوتے تو ایک عرصہ دراز گمراہی میں نہ رہتے۔

دوسری دلیل:۔ ہر شخص چاہتا ہے کہ اس کو حق بات اور حق عقیدہ حاصل ہو۔ اب اگر تحصیلِ حق میں وہ عاجز نہ ہو تو چاہیئے کہ سارا عالم حق یافتہ ہو جائے۔ حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ حق یافتہ بہت قلیل ہیں۔

تیسری دلیل:۔ انسان کسی مسئلہ کے صحیح یا غلط ہونے میں توقف کرتا ہے، تو اس وقت (جبکہ وہ توقف کرتا ہے) اس مسئلے کو یقین کی طرف لے جانے کے لیے کوئی دلیل کوئی وجہ اس کے سامنے ہے یا نہیں۔ اگر یقین کی طرف لے جانے والی کوئی وجہ ہے تو پھر توقف محال ہے (حالانکہ فرض کیا تھا کہ توقف ہے) اگر یقین کی طرف لے جانے والی کوئی وجہ نہیں ہے، تو بحکم عقلی اُس کی طلب ممکن ہے یا ناممکن۔ اگر کہو کہ اس کی طلب ممکن ہے، تو یہ قطعاً غلط ہے۔ کیونکہ وہ وجہ تو سرے سے موجود ہی نہیں، حاضر ہی نہیں، متصور ہی نہیں۔ اگر وہ موجود ہوتی، حاضر ہوتی۔ یا متصور ہوتی۔ تو یقین ہو جاتا اور توقف جاتا رہتا۔ پس جبکہ اس وجہ کا شعور نہیں تو اس کی طلب بھی ممکن نہیں۔ اگر یہ کہا جائے کہ وہ وجہ معلوم ہے، موجود ہے، متصور ہے، شعور ہے، حاصل ہے۔ تو اِس صورت میں اس کی طلب بے سود اور تحصیلِ حاصل کے مترادف ہے۔ نیز اس صورت میں یقین ہو جانا چاہیئے اور توقف و تردد دور ہو جانا چاہیئے۔ حالانکہ ایسا نہیں توقف موجود ہے۔ لہٰذا یہ کہنا کہ اس وجہ کی طلب ممکن ہے، قطعاً غلط ہے دوسری صورت میں اگر

یہ کہو کر اس وجہ کی طلب ناممکن ہے تو بجز توقف، تردد اور حیرت کے کچھ باقی نہیں رہا اور بندہ حصولِ یقین میں بالکل عاجز ہوگیا۔

چوتھی دلیل :- اللہ تعالیٰ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے فرمایا:- وَقُلْ رَّبِّ اَعُوْذُ بِكَ مِنْ هَمَزٰتِ الشَّيٰطِيْنِ (اور کہہ اے رب میں تجھ سے پناہ مانگتا ہوں شیاطین کے وسوسوں سے) چونکہ تعوذ عام ہے، کسی وقت اور حالت کے ساتھ خاص نہیں لہٰذا معلوم ہوا کہ انسان ہر وقت تحصیل حق سے عاجز ہے۔

"عمل میں انسان کے عاجز ہونے کے دلائل"

متعدد دلائل اس موضوع پر بیان کیے گئے ہیں۔ اختصار کے پیش نظر ہم صرف ایک دلیل بیان کرنے پر اکتفا کرتے ہیں۔

اس جہاں میں مقصود بالذات لذّت ہے۔ جب تک لذّت سے واقفیت نہ ہو، لذّت کی طلب نہیں ہوتی۔ جُوں جوں لذّت سے واقفیت بڑھتی جاتی ہے اسی قدر طلب، شوق اور حرص بھی بڑھتی جاتی ہے۔ چونکہ کمالِ لذت کسی حد پر نہیں ٹھہرتا یعنی لامتناہی ہے۔ لہٰذا طلب، شوق اور حرص بھی لامتناہی ہے اور لامتناہی حرص کو دل سے مٹانا بندے کے قابو میں نہیں، لہٰذا بندہ عمل میں عاجز ہے۔

اہلِ کشف کے نزدیک اس بدن میں ۱۹ موانع ہیں جو بندے کو عالمِ رُوحانیت سے روک رہے ہیں۔ حواسِ خمسۂ ظاہری یعنی دیکھنا[1]، سننا[2]، چکھنا[3]، سونگھنا[4]، چھونا[5]۔ حواسِ خمسۂ باطنی یعنی حسِ مشترک[6]، خیال[7]، وہم[8]، حافظہ[9]، متصرفہ[10]۔ قوائے طبعیہ یعنی جاذبہ[11]، ماسکہ[12]، ہاضمہ[13]، دافعہ[14]، غاذیہ[15]، نامیہ[16]، متولدہ[17] اور شہوت[18] و غضب[19]۔ یہ ۱۹ اجناس ہیں اور ہر جنس کے تحت بے شمار افراد ہیں۔ ان ۱۹ اجناس کے بے شمار افراد

انسان کے دل کو روحانیت سے کھینچ کر جسمانیات کی طرف لاتے ہیں۔ ان ہی عوائق کثیرہ کی وجہ سے انسان ظلمات سے اپنے آپ کو بغیر اعانت الٰہی نکال نہیں سکتا، لہٰذا مجبور ہو جاتا ہے۔ جب انسان علم و عمل میں مجبور ہوا اور اللہ تعالیٰ کو قادر پایا، تو "بالله تعالےٰ" سے استعاذہ کیا۔

اس مقام پر ایک دقیق بحث کا آغاز ہوتا ہے اور وہ یہ ہے کہ استعاذہ خواہ بندے کا علم ہو، خواہ عمل، خواہ دونوں کا مجموعہ، ہر صورت میں بندہ (جیسا کہ اوپر بیان کیا گیا) تحصیل علم و عمل سے عاجز ہے۔ ایسی حالت میں وہ استعاذہ پر کس طرح قادر ہوگا؟ تمام اعمال شر سے بچنے اور تمام اعمالِ خیر کو حاصل کرنے میں استعاذہ کی ضرورت ہے اور استعاذہ بجائے خود عمل ہے، لہٰذا اس میں بھی بندہ عاجز ہے، تو ایسی حالت میں استعاذہ کیوں کر درست ہوگا؟ بالفاظِ دیگر انسان علم و عمل میں عاجز ہونے کی وجہ سے استعاذہ کرتا ہے اور استعاذہ بجائے خود ایک علم و عمل ہے۔ لہٰذا یہ استعاذہ جو حسنات کے حاصل کرنے اور سیئات کے دور کرنے کا ذریعہ ہے، اس کے لئے بھی استعاذہ چاہیئے، چونکہ یہ بھی علم و عمل ہے۔ اگر یہ استعاذہ بغیر استعاذہ کے درست ہو، تو دیگر اعمال بھی اس استعاذہ کے بغیر درست ہونے چاہئیں۔ خلاصہ یہ ہے کہ بندہ اگر قادر ہے تو استعاذہ کی ضرورت نہیں۔ لیکن اگر بندہ اپنے اعمال میں عاجز ہے تو منجملہ اُس کے اعمال کے یہ عمل استعاذہ بھی ہے، لہٰذا اس کو ادا کرنے میں بھی وہ عاجز ہے۔

اب یہاں سے وہ دقیق اور حیران کن بحث چلتی ہے جس کو متکلمین نے مسئلہ جبر و قدر کے نام سے موسوم کیا ہے۔ یہی وہ مسئلہ ہے جس میں متقدمین اور متاخرین سب حیران ہیں۔ اس مسئلہ میں تین مذہب ہیں۔ جبر، قدر اور کسب تینوں ایک دوسرے کے دلائل کا رد کرتے رہے اور تحقیق حق سے کوسوں دور ہوتے چلے گئے۔

مسئلہ نہ حل ہونا تھا نہ ہوا۔

اس سلسلہ میں معتزلہ نے کہا ہے کہ اَعُوْذُ بِاللّٰہِ کہنا ہی بطلان جبر کی دلیل ہے، کیونکہ اس میں بندہ اعتراف کر رہا ہے کہ وہ اِس استعاذہ کا فاعل ہے علاوہ ازیں اگر اللہ نے بندہ میں استعاذہ پیدا کیا تو اُس کی مُدافعت محال ہے، اگر نہیں پیدا کیا تو اس کی تحصیل محال ہے۔ لہٰذا اَعُوْذُ بِاللّٰہِ کہنا ہی اس بات کی دلیل ہے کہ بندہ ہی اپنے اس استعاذہ کا موجد ہے۔

معتزلہ کے نزدیک استعاذہ جب ہی درست ہوسکتا ہے۔ جبکہ اللہ تعالےٰ اُن چیزوں کا خالق نہ ہو۔ جن سے پناہ مانگی جا رہی ہے۔ اگر وہ چیزیں اللہ کی مخلوق ہوں گی تو اس صورت میں استعاذہ کے معنی یہ ہوں گے۔" میں اللہ کی پناہ مانگتا ہوں۔ اللہ ہی کے افعال سے۔" علاوہ ازیں (اللہ سے) معاصی سے پناہ مانگنا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ بندہ معاصی سے راضی نہیں؛ جب ہی تو پناہ مانگ رہا ہے۔ حالانکہ اگر معاصی اللہ کی تخلیق، اللہ کی رضا اور اللہ کے حکم سے ہوں تو بندہ کو اِن معاصی پر راضی ہونا چاہیئے، کیونکہ رضا تو لقضاء اللہ واجب ہے۔ معتزلہ نے یہ بھی کہا ہے کہ شیطان کے وسوسہ سے پناہ مانگنا اس وقت معقول ہے جبکہ یہ وسوسہ شیطان کا فعل ہو لیکن جب یہ وسوسہ اللہ کا فعل ہو تو شیطان کے شر سے پناہ مانگنا قطعاً غیر معقول ہے۔ دیگر شیطان کا یہ کہنا۔" یا الٰہ العالمین تو نے مجھے سجدہ سے روکا (یعنی تو ہی میری معصیت کا خالق ہے) اور تو ہی مجھ سے کہتا ہے اے شیطان تجھے کس نے روکا" یہ بجائے خود مستلزمِ بطلانِ جبر ہے۔ اس کے علاوہ معتزلہ نے کہا ہے کہ شیطان کو اگر اُس جرم کی وجہ سے مردود کیا ہے جس کا خالق وہ خود ہے تو جبر یقیناً باطل ہے۔ اور اگر اس جرم کی وجہ سے مردود کیا ہے جس کا خالق خدا ہے تو یہ ظلم ہے۔

اہلِ کسب نے کہا ہے کہ اعتراضاتِ مندرجہ بالا جبر پر واقع ہوتے ہیں اور ہم جبر کے قائل نہیں، بلکہ جبر و قدر کی درمیانی حالت یعنی کسب کے قائل ہیں۔ لہذا یہ اعتراضات جو معتزلہ نے کئے ہیں ہم پر وارد ہی نہیں ہوتے۔

میرے نزدیک کسب کوئی چیز ہی نہیں ہے، کیونکہ اگر بندہ کی قدرت کو اس کے فعل میں دخل ہو تو بندہ قطعی قادر ہے اور یہی معتزلہ کا مسلک ہے۔ اگر بندہ کی قدرت کو اس کے فعل میں دخل نہ ہو تو بندہ قطعی مجبور ہے اور یہی جبر ہے جس پر مندرجہ بالا تمام اعتراضات وارد ہوتے ہیں۔

اہلِ سُنت کہتے ہیں جو اعتراضات تم نے ہم پر کئے ہیں وہ سب تم پر بھی وارد ہوتے ہیں۔ تم بندہ کو اس کے فعل پر قادر بتاتے ہو، ذرا یہ تو بتاؤ کہ بندہ کو فعل اور ترکِ فعل دونوں پر قدرت ہے یا صرف کسی ایک پر؟ اگر صرف کسی ایک پر قدرت ہے تو یہی جبر ہے اگر دونوں پر قدرت ہے تو بتاؤ فعل یا ترکِ فعل کی طرف ترجیح کون دیتا ہے، بندہ یا خدا؟ اگر بندہ ترجیح دیتا ہے تو اس "ترجیح دینے کے فعل" میں وہی پہلی گفتگو ہے جو موجب تسلسل ہے۔ اگر خدا ترجیح دیتا ہے، تو یہی جبر ہے۔ لہذا وہ کل اعتراضات جو تم نے ہم پر کئے ہیں، سب تم پر بھی وارد ہو جاتے ہیں۔

علاوہ ازیں تم خود تسلیم کرتے ہو کہ اللہ تعالےٰ ازل میں تمام اشیاء کا عالم ہے اور وقوعِ خلافِ علم باری تعالےٰ مستلزم ہے جہل باری تعالےٰ کو اور جہل باری تعالےٰ محال ہے۔ لہذا وقوعِ خلاف علم باری تعالےٰ محال ہے۔ یعنی اگر اللہ تعالیٰ نے کافر کا کفر جانا تو ایمان محال، اور مومن کا ایمان جانا تو کفر محال۔ پس بندہ کفر یا ایمان پر مجبور ہو گیا اور جو اعتراضات تم ہم پر کر رہے ہو، وہ سب تم پر وارد ہو گئے۔

بس یہ ہے خلاصہ اُن دلائل کا جو فریقین نے ایک دوسرے کے خلاف

استعمال کئے۔ یہ لوگ برابر ایک دوسرے کا رد کرتے رہے اور الزام در الزام کے چکر میں پھنس کر تحقیق حق سے دور ہوتے چلے گئے۔ مسئلہ حل ہونا تھا نہ ہوا۔ امر واقعہ یہ ہے کہ فریقین میں سے ہر ایک پر اعتراضات وارد ہوتے ہیں۔ اور دونوں میں سے کوئی ایک دوسرے کے اعتراضات کو قطعی طور پر دفع نہیں کر سکتا۔ بس یہی بین دلیل ہے اس بات کی کہ مسئلہ تاہنوز تشنۂ تحقیق ہے اور کوئی فریق بھی حقیقت تک باریاب نہیں۔

علاوہ ازیں جہاں تک فریقین کے دلائل کا تعلق ہے وہ سب میرے نزدیک بالکل غلط ہیں۔ معتزلہ کے تمام دلائل کا خلاصہ صرف اتنا ہے کہ اگر جبر حق ہوگا تو مجبور کی تکلیف سراسر غیر معقول ہوگی۔ نیز ثواب و عقاب اور مدح و ذم سب باطل قرار پائیں گے۔ حتیٰ کہ نبوت بھی غیر معقول ہو جائے گی۔ اہل سنت اور اہل جبر کے دلائل کا خلاصہ محض یہ ہے کہ اگر قدر حق ہوگا تو نہ صرف علم الٰہی اور قدرت الٰہی بلکہ الوہیت تک باطل ہو جائے گی، کیونکہ اس تقدیر پر بندہ شریک خلق و ایجاد قرار پائے گا۔ ان لوگوں کے دلائل کا مفصل رد تو انشاء اللہ اِنَّ الَّذِیْنَ کَفَرُوْا سَوَآءٌ عَلَیْهِمْ کی تفسیر میں بیان کروں گا۔ یہاں صرف اتنی بات سمجھ لینی چاہیے چاہیے کہ جبر کے معنی ان لوگوں پر مشتبہ ہو گئے ہیں اور یہی وجہ ہے کہ مسئلہ الجھ کر رہ گیا ہے، تاہنوز حل نہیں ہو سکا۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ ایک جبر و اضطرار تو وہ ہے جو اختیار اور ارادے کی ضد ہے۔ جیسے رعشہ کی حرکت اضطراری ہے اور ہاتھ کی ارادی حرکت اختیاری۔ یہ دونوں ایک دوسرے کی ضد ہیں دوسرے معنی جبر کے ایجاد و خلق ہیں۔ یعنی اللہ کا ایجاد کرنا موجود کے لئے اور تخلیق کرنا مخلوق کے لئے جبر ہے۔ یہ جبر (بمعنی ایجاد) پہلے جبر و اختیار کا مقسم ہے اور پہلے جبر و اختیار ہر دو اس کی قسمیں ہیں یعنی آپس میں قسیم ہیں۔ تو ہوا یہ کہ قسم مقسم کے

ساتھ مشتبہ ہوگئی یعنی اہل جبر نے جب جبر ثابت کیا تو وہ جبر ثابت کردیا جو مقسم جبر و قدر ہے نہ ضدِ قدر۔ کیونکہ انہوں نے یہ جبر ثابت کیا ہے کہ ہر شے کا خالق خدا ہے تو گویا انہوں نے خلق و ایجاد کو جبر کے معنی میں ثابت کر دیا۔ حالانکہ ثابت کرنا چاہیئے تھا وہ جبر جو ضد اختیار ہے اور جسے اضطرار کہتے ہیں۔ برعکس اس کے انہوں نے ثابت کیا وہ جبر جسے ایجاد کہتے ہیں۔ اور ایجاد جس طرح جبر ہے، اسی طرح قدر ہے۔ بالفاظ دیگر جس طرح ایجاد اضطرار ہے۔ بالکل اُسی طرح ایجاد اختیار ہے۔ دونوں میں کوئی فرق نہیں۔ یہ لوگ آج تک ثابت نہیں کر سکے کہ بندے کے اعمال صالحہ و سیئہ مثل رعشہ ہیں کیونکہ رعشہ کی حرکت اور اختیاری حرکت میں بداہۃً فرق ہے دوسری طرف معتزلہ نے اُس جبر کو باطل کیا جو اضطرار ہے اور ضدِ اختیار۔ حالانکہ باطل کرنا چاہیئے تھا۔ وہ جبر جو ایجاد کے معنی میں ہے اور اہلِ جبر جس کے مثبت ہیں۔ اب چونکہ جبر بمعنی ایجاد حق ہے لہذا معتزلہ قطعاً اہلِ جبر کے دلائل کے رد سے قاصر ہے نیز چونکہ اختیار جو ضدِ اضطرار ہے برحق ہے لہذا اہل سنت و اہلِ جبر معتزلہ کے دلائل کا جواب دینے سے عاجز رہے۔ اس طرح اصل مسئلہ الجھ کررہ گیا اور یہ لوگ حقیقت سے کوسوں دور ہو گئے۔

ہم اس سلسلے میں اہل جبر سے سوال کرتے ہیں کہ تم نے اپنے دلائل سے بندے کے اعمال صالحہ اور سیئہ کو کیا ایسا ثابت کیا ہے جیسے اس کے افعالِ اضطراری، مثلاً حرکت رعشہ ؟ دوسرے لفظوں میں کیا تم نے نماز کی حرکت رعشہ کی حرکت جیسی ثابت کی ہے ؟ اگر وہ کہیں ہاں، تو یہ نہ صرف جہالت بلکہ جنون ہے اگر وہ کہیں نہیں، ہم نے تو نماز کو مخلوق باری ثابت کیا ہے۔ تو ہم کہیں گے مخلوق ہونا مضطر ہونے میں منحصر نہیں۔ بالفاظ دیگر مخلوق ہونا غیر اختیاری ہونا نہیں ہے، کیونکہ جس طرح رعشہ خدا کی مخلوق ہے۔ اسی طرح نماز ہے۔ حالانکہ رعشہ اضطراری

ہے۔ اور نماز اختیاری جس طرح خدا نے رعشہ والے کے ہاتھ میں حرکت اضطراری پیدا کی، اسی طرح نمازی کے ہاتھ میں حرکت اختیاری پیدا کردی۔ مطلب یہ ہے کہ پیدا کرنا اضطرار کو نہیں چاہتا۔ ان لوگوں نے اپنے رب کو خالق اضطراریات قرار دے کر اُس کی عظیم ترین مخلوق اختیارات کو اس کی ملک اور مخلوق سے خارج کردیا!! حالانکہ جس طرح وہ خالق اضطرار ہے، بالکل اسی طرح وہ خالق اختیار ہے۔

اب ہم معتزلہ سے سوال کرتے ہیں کہ تم نے جس جبر کو باطل کیا ہے کیا یہ وہی جبر ہے جس کو اہل جبر نے ثابت کیا ہے؟ ہرگز نہیں۔ اہل جبر نے جبر بمعنی ایجاد ثابت کیا ہے اور تمہارے دلائل سے جبر بمعنی ضد اختیار باطل ہوتا ہے۔ نہ جبر بمعنی ایجاد۔ تم نے اختیار کو خدا کی ملک سے نکال کر بندے کی ملک قرار دے دیا۔ دوسرے لفظوں میں اختیار خدا کی بہترین مخلوق تھی، وہ تم نے اپنے لئے رکھ لی اور اضطرار اُس کے لئے چھوڑ دیا!!

قارئین کو یہاں یہ بات خوب اچھی طرح سمجھ لینی چاہیئے کہ ہر شئے کا خالق خدا ہے بندے کے تمام افعالِ اختیاری و اضطراری کا خالق وہی ہے۔ بندہ اپنے افعال تکلیفیہ میں قطعاً قادر و مختار ہے۔ خدا کی ہدایت اور اضلال بواسطۂ شیطان بندے کی قادریت اور مختاریت کے اندر ہے۔ نبی کی ہدایت اور شیاطین الانس کا اضلال بندے کی قادریت کے باہر ہے۔ اندر اور باہر کے یہ معنی ہیں کہ خدا کی ہدایت اور اضلال ہی بندے کی قدرت ہے۔ جو ہدایتِ نبی کے قبول کرنے کے فعل کے ساتھ متعلق ہوگی۔ اور اضلال وہ قدرت ہے جو ہدایتِ نبی کے ترک قبول کے ساتھ متعلق ہوگی۔

جبر و قدر کے موضوع پر مفصل بحث اور مسئلہ کا صحیح حل بہت جلد آئندہ صفحات پر قارئین کرام کی خدمت میں پیش کیا جائیگا۔ سر دست مسئلے سے متعلق اصول سنت کے چند دلائل بیان کئے جاتے ہیں۔

اہل سنّت والجماعت نے کہاہے کہ اَعُوْذُ باللّٰہِ مِنَ الشَّیْطٰنِ الرَّجِیْمِ۔
مذہب اعتزال اور قدر کو باطل کرتا ہے اس لئے کہ اللہ تعالےٰ بندہ کے اعوذ
پڑھنے کے بعد شیطان کو وسوسہ ڈالنے سے کس طرح روکتا ہے۔ یا تو اس طرح
روکتا ہے جس طرح ہم کو بُرے افعال سے روکتا ہے یا جبراً اور قہراً روکتا ہے۔ اگر
ہماری طرح روکتا ہے یعنی اختیاراً روکتا ہے تو اختیاری نہیں تو وہ تمام مکلفین
جن اور انس و شیاطین سب کو کر چکا۔ اب مزید روک تحصیل حاصل ہے جو محال
ہے یا جبراً روکتا ہے تو جبری روک تکلیف کے منافی ہے۔ جبراً روک نہیں سکتا
ورنہ شیاطین مکلف نہیں رہیں گے۔

یہ دلیل غلط ہے اس لئے جس طرح اس سے قدر باطل ہو رہا ہے
اسی طرح جبر باطل ہو رہا ہے۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ بندہ کی حالت درست کرنی چاہتا
ہے یا نہیں چاہتا۔ اگر درست کرنی چاہتا ہے تو اس وقت شیطان سے توقع بندہ کی
حالت کی نادرستی کی ہے یا نہیں۔ اب اگر نادرستی کی توقع شیطان سے ہے اور
اور اللہ تعالےٰ اصلاح عبد چاہتا ہے تو اس وقت شیطان کو بندہ پر کیوں مسلط کیا
اور اگر شیطان سے نادرستی اور فساد کی توقع نہیں ہے تو استعاذہ فضول ہے اور
اگر اللہ تعالیٰ بندہ کے حال کو درست کرنا چاہتا ہی نہیں تو پھر اللہ سے پناہ مانگنے
سے کیوں کر شیطان سے بچ سکتا ہے۔ اس دلیل کا حاصل یہ ہے کہ اللہ تعالےٰ
بندہ کی اصلاح چاہتا ہے یا نہیں چاہتا اگر چاہتا ہے تو پھر شیطان کو بندہ پر کیوں
مسلط کر دیا۔ اگر نہیں چاہتا تو پھر استعاذہ بے سود ہے۔

اس دلیل سے بھی قدر باطل نہیں ہوتا بلکہ استعاذہ باطل ہوتا ہے۔
خواہ جبر ہو خواہ قدر ہو۔

تیسری دلیل یہ ہے کہ شیطان شر پر مجبور ہے یا خیر و شر پر قادر ہے۔ اگر مجبور ہے تو جبر ثابت ہوگیا اور اگر قادر ہے تو بغیر مرجح کے کوئی فعل سرزد نہیں ہوسکتا اور مرجح بالاخر اللہ ہی ہے تو بھی جبر ہوگیا۔ یہ وہی مشہور دلیل ہے جبر کی جو اوپر گذری۔

چوتھی دلیل۔ بندہ کو تو شیطان نے بہکایا۔ شیطان کو کس نے بہکایا۔ لہٰذا اللہ ہی نے اسے گمراہ کیا۔ لہٰذا جبر ہوگیا۔ جاننا چاہیئے کہ یہ جبر و قدر کا مناظرہ بالکل لغو ہے۔ جیساکہ ہم نے اوپر بیان کیا اور یہ دونوں مذہب غلط ہیں۔ ان کے دلائل کی تردید ہم آگے بیان کریں گے۔

دوسری بحث اعوذ باللہ میں مستعاذ بہ کی ہے اور وہ اللہ ہے عام طور پر مشہور ہے کہ اللہ اس ذات کا اسم ہے کہ جو ذات وصفات کمال کی جامع ہو۔ میں کہتا ہوں کہ کمال حقیقی اس عالم محسوسات میں متحقق نہیں ہے، کیونکہ یہاں کل اور جسز ہے اور ظاہر ہے کہ جسز ناقص ہے اور کل ناقصین کا مجموعہ ہے۔ لہٰذا جزا اور کل دونوں ناقص ہیں۔ نیز کمال حقیقی یعنی کُلّ حقیقی یہاں متحقق ہی نہیں ہے، کیونکہ کُل اس کو کہتے ہیں کہ جس پر زیادہ اور اضافہ نہ ہوسکے۔ لہٰذا ہر کل یہاں کل نہیں ہے بلکہ صرف اجزا ہیں۔ اب ان اجزا کو متحقّق کرنے کے لئے یعنی عارضی وحدت ان اجزا کو ایک اور کل کی ہئیت دی گئی ہے۔ اور یہ وحدت درحقیقت اسی کل حقیقی کا اسم ہے، یعنی واحد حقیقی کل کا اسم ہے۔ لہٰذا ہر شئے کے لئے اس کل حقیقی کا اسم مستعار لیا گیا تاکہ وہ متحقق ہو جائے لہٰذا اللہ وحدہٗ لاشریک اس ذات کا اسم مبارک ہے کہ جس کا نام یعنی واحد مستعار لے کر ان ناقصین اجزا ناکل، ناکمال، کو کل، کامل واحد بنایا گیا ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ اللہ حقیقی کل حقیقی واحد کا نام ہے کیونکہ یہاں ہر کل

پر اضافہ ہو سکتا ہے اور ہر واحد کثیر ہے، لہٰذا جو کل اجزا پر مشتمل نہ ہو اور جو واحد کثیر پر مشتمل نہ ہو اسی کا نام اللہ ہے۔ اور حسی مشاہدہ اس کے لئے کافی ہے۔ مثلاً آسمان ہماری نظر سے بقدر دوری کے ناقص ہے۔ ہر مکان جو کل مکان کہلا سکتا ہے وہ کل نہیں ہے کیونکہ وہ دوسرے بڑے مکان کا جز بن سکتا ہے۔ حتیٰ کہ کرۂ عالم جس چیز میں واقع ہے وہ لامتناہی احیاز کا ایک نقطہ ہے۔ لہٰذا سارا عالم بھی بمنزلہ نقطہ کے ہے، اور کل نہیں ہے، کیونکہ کل تو وہ بڑی سے بڑی چیز ہے کہ اس پر اضافہ نہ ہو سکے اور اس سے بڑی کوئی چیز نہ ہو۔ اور جتنے بڑے اور جتنے کل یہاں ہیں ان کی معیار ہی وہی بڑا اور وہی کل ہے۔ کیونکہ اسی کل سے ان کلوں نے کلیت مستعار لی ہے کیونکہ حقیقت میں کل نہ ہوتا تو یہ کلیت مستعارہ کیونکر حاصل ہوتی۔

اس کا ثبوت کہ یہ کلیہ مستعارہ ہے یہ ہے کہ بغیر ہیئتِ اجتماعی کے یعنی بغیر وحدت کے یہ ہیئتِ اجتماعی حاصل نہیں ہو سکتی اور یہ وحدت قابل کثرت ہے یعنی حقیقت میں یہ وحدت کثرت ہے اور کثرت بغیر وحدت کے متحقق نہیں ہو سکتی، تولامحالہ یہ وحدت اجتماعی یعنی وحدت عددی وحدت حقیقی کا مستعار اور پرتو ہے اور اس کا اسم ہے۔ یعنی ہر شئے ناممکن ہے کہ بغیر واحد کے متحقق ہو اور جتنے واحد ہیں اور وہی کل ہیں۔ وہ سب کے سب کثیر ہیں۔ لہٰذا یہ واحد جو درحقیقت کثیر ہے۔ یہ اسی ذاتِ واحدہ حقیقہ کا ایک اسم ہے اور اسی اسم سے کائنات کا وجود متحقق ہے اور اسی ذات واحدہ حقیقیہ کے تمام اسماء حسنیٰ کا جامع اللہ ہے۔ لہٰذا اللہ جامع کمالات کا اسم ہے۔ اور اس لفظ کی تحقیق آگے بسم اللہ میں ہم کریں گے۔ یہاں اتنا ہی مختصر کافی ہے۔

۱:- اب اعوذ باللہ کے یہ معنی ہو گئے کہ میں کل کمال سے چمٹتا ہوں اور جزو نقصان سے بھاگتا ہوں۔ جاننا چاہیئے کہ بعض روایات میں اعوذ بکلمات اللہ بھی آیا ہے اور اس وقت مستعاذ بہ کلمۃ اللہ ہوں گے اور اللہ تعالیٰ کا مستعاذ بہ ہونا اسی

وجہ سے ہے کہ اس کا کلمہ مستعاذ بہ ہے۔ اور اس کا کلمہ کُن ہے اور کن کے معنی یہ ہیں کہ نفس مشیت اور نفس قدرت اشیاء کے تحقق میں کافی ہے اور کسی اسباب اور ذرائع اور مادہ اور مدت کی محتاج نہیں ہے۔ یعنی محض ارادہ مراد کے وجود میں کافی ہے۔ یعنی میں اس قدرت تامہ کی پناہ مانگتا ہوں کہ جس سے مقدور جُدا نہیں ہے۔ اور اللہ کی بھی پناہ اسی لئے مانگتا ہوں کہ اس کی قدرت سے مقدور جدا نہیں۔

اب اگر کوئی یہ کہے کہ کن کا خطاب موجود کو ہے یا معدوم کو۔ اگر موجود کو ہے تو جو موجود ہی ہے وہ اور کیا موجود ہوگا۔ اگر معدوم کو ہے تو معدوم کی طرف خطاب جائز نہیں تو میں کہوں گا یہ خطاب تکوینی ہے۔ یعنی اسی خطاب سے وجود ہوا ہے۔ یعنی معدوم اسی خطاب سے موجود ہوا ہے۔ اور خطاب تکلیفی میں مخاطب کو موجود ہونا چاہیئے۔ خطاب تکوینی میں اسی خطاب تکوینی سے مخاطب موجود ہوتا ہے۔

اور اسی قسم کا شبہ قدیم فلاسفہ کو ہوا ہے اور انہوں نے کہا کہ ایجاد عالم زمانہ وجود عالم میں ہے۔ یا زمانہ عدم عالم میں۔ اگر ایجاد زمانہ وجود میں ہے تو وجود حاصل ہی تھا۔ ایجاد بے سود ہے اور حاصل کی تحصیل ہے جو محال ہے۔ اور اگر ایجاد عالم زمانہ عدم عالم میں ہے اور ایجاد کو وجود لازم ہے۔ تو عدم عالم کے زمانہ میں وجود عالم ہوگیا۔ اور یہ اجتماع النقیضین ہے، جو محال ہے۔ لہٰذا ایجاد محال ہے۔ اس کا حل یہی ہے کہ ایجاد عالم زمانہ وجود عالم میں ہے اور وجود عالم اسی ایجاد سے ہوا ہے۔ یعنی وجود عالم ایجاد عالم سے مقدم نہیں ہے تاکہ حاصل کی تحصیل ہو اور نہ ہی موخر ہے۔ تاکہ عدم میں وجود ہو کر اجتماع النقیضین ہو جائے۔ خلاصہ حل یہ ہے کہ قدماء فلسفہ نے تحقیق میں

غلطی کی ہے۔ یہاں تین صورتیں ہیں وجود ایجاد سے مقدم، وجود ایجاد کے ساتھ یعنی معیت۔ وجود ایجاد سے موخر۔ انہوں نے پہلی اور تیسری شق لے کر نتیجہ نکالا۔ اور واقعہ یہ ہے کہ شق حق دوسری ہے۔ یعنی وجود ایجاد کے ساتھ ہے۔ نہ مقدم ہے نہ مؤخر۔

اس کی شہادت حسیات میں مل سکتی ہے۔ مثلاً خربوزہ کاٹا اور کہا کہ خربوزہ کا کاٹنا خربوزہ کے کٹنے کے زمانے میں ہوا یا خربوزہ کے نہ کٹنے کے زمانہ میں ہوا۔ اگر کاٹنا کٹنے کے زمانہ میں ہے تو تحصیل حاصل ہے اور نہ کٹنے کے زمانہ میں ہے تو اجتماع النقیضین ہے۔ اس کا حل یہ ہی ہے کہ کاٹنا کٹنے کے زمانہ میں ہے اور یہ کٹنا اسی کاٹنے سے ہوا ہے۔ کٹنا کاٹنے سے پہلے اور پیچھے نہیں ہے بلکہ ساتھ ہے۔ جاننا چاہیئے کہ یہ شبہ مغالطہ عامۃ الورود ہے یعنی ہر جگہ جاری ہوتا ہے۔ مثلاً طلاق دی۔ تطلیق کے وقت یا عدم تطلیق کے وقت جلایا جلنے کے وقت یا نہ جلنے کے وقت۔ کھایا کھانے کے وقت یا نہ کھانے کے وقت غرضیکہ ہر جگہ اس کا ورود ہے۔ اور حل یہ ہے کہ وجود کا وقت ایجاد کے وقت کے ساتھ ہے پہلے پیچھے نہیں ہے۔

اب اگر کوئی کہے کہ جب یہ ثابت ہو گیا کہ اللہ کے ارادے سے مراد جدا نہیں ہے جیسا کہ اس کے کلمہ کن سے ظاہر ہے تو پھر اللہ تعالےٰ کے قول اللهُ الَّذِی خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ وَمَا بَیْنَهُمَا فِی سِتَّةِ اَیَّامٍ ہم نے زمین اور آسمان اور اس کے مابین تمام اشیاء کو چھ دن میں پیدا کیا۔ اس قول کے کیا معنے ہیں۔ یعنی کُن سے تو یہ ظاہر ہو رہا ہے کہ فوراً کائنات وجود میں آئی کیونکہ ارادے سے مراد جدا نہیں ہے۔ اور نیز ارشاد فرمایا وما امرنا الا واحدة کلمح بالبصر۔ یعنی ہمارے حکم سے چشم زدن میں چیز کا تحقق

ہو جاتاہے اور اس آیت سے چھ دن کا پتہ چلتا ہے۔ اس سوال کے حل میں متقدمین اور متاخرین حیران ہیں۔ میں کہتا ہوں کہ اس کا حل یہ ہے کہ چھ دن کو بلکہ تمام زمانے کو بیک آن پیدا کر دیا اور زمین و آسمان کو چھ دن کے زمانے میں پیدا کیا۔ یہ تقدیم اور تاخیر اور مدّت زمانے کے اعتبار سے ہے اور زمانہ بیک آن ہے۔ ورنہ زمانے کے لئے زمانہ ہوگا۔ یعنی زمانہ کو آن واحد میں پیدا کر دیا۔ اور اس کے جز یعنی چھ دن میں زمین و آسمان کو پیدا کیا اور اگر سلسلہ پیدائش زمانہ میں ہوتی تو زمانہ کے گذرنے کا انتظار اللہ کو اسی طرح ہوتا جس طرح ہم کو ہوتا ہے اور ایسا نہیں ہے کیونکہ اس نے فرمایا انھم یرونہ بعیداً ونراہ قریباً وہ اس کو دور دیکھتے ہیں ہم اس کو قریب دیکھتے ہیں۔ یعنی ہم کو مدت گذارنے کی نوبت نہیں آتی۔ یہی وجہ ہے کہ ابد تک کے کل حالات جو زمانے کے اعتبار سے معدوم ہیں سب اللہ کو نظر آتے ہیں۔ اب اگر کوئی کہے کہ ایام کا وجود بغیر زمین و آسمان کے کیونکر متصور ہے۔ یعنی زمین و آسمان کی پیدائش سے پہلے ایام کا وجود متصور نہیں ہے۔ پھر چھ دن میں کیسے بنائے اور اگر چھ دن آسمان و زمین کی خلقت سے پہلے متحقق تھے تو قطعی زمانہ قدیم ہو گیا۔ میں کہتا ہوں کہ چھ دن خلقت زمین و آسمان سے مقدم نہیں ہیں بلکہ یہی وہ پہلے چھ دن ہیں کہ جن میں سے ہر ایک میں عالم ہے۔ یعنی زمانہ مکان کے ساتھ ہے نہ پہلے نہ پیچھے ہے:۔

اب ہم تفسیر کی طرف متوجہ ہوتے ہیں کہ اعوذ بکلمات اللہ کے معنی اعوذ بقدرۃ اللہ کے ہیں اور بعض اہل تفسیر کے نزدیک کلمات سے مراد ارواح قدسیہ ہیں اور یہی ارواح قدسیہ مدبرات امر ہیں تو اعوذ بکلمات اللہ کے معنی اعوذ بارواح قدسیہ کے ہیں۔ یعنی میں ارواح قدسیہ کی پناہ مانگتا ہوں کہ وہ ارواح خبیثہ انسانی و شیطانی سے مجھے بچائیں۔ جاننا چاہیئے کہ اس استعاذہ میں غیر اللہ کی طرف التفات

ہے اور جب بندہ بحر توحید میں مستغرق ہوتا ہے اور غیر کی طرف التفات بالکل نہیں ہوتا تو اس وقت اَعُوْذُ بِاللّٰہِ مِنَ اللّٰہِ کہتا ہے۔ جیسا حضور اکرم نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اَعُوْذُ بِكَ مِنْكَ

تیسری بحث استعاذہ میں مستعیذ کی ہے یعنی پناہ مانگنے والا کون ہے۔ سو معلوم ہونا چاہیے کہ پناہ مانگنے والا کوئی خاص شخص نہیں ہے بلکہ اللہ تعالےٰ نے تمام بندوں کو حکم دیا ہے کہ وہ استعاذہ کریں کیونکہ اللہ تعالےٰ نے انبیاء سے استعاذہ نقل کیا ہے۔ حضرت نوح علیہ السلام نے کہا اِنِّیْ اَعُوْذُ بِكَ اَنْ اَسْئَلَكَ مَا لَيْسَ لِيْ بِهٖ عِلْم میں تجھ سے تیری پناہ مانگتا ہوں اس بات سے کہ میں تجھ سے اس شئے کا سوال کروں کہ جس کا مجھے علم نہ ہو۔ اللہ تعالےٰ نے اس استعاذہ کو قبول فرمایا اور دو انعام دیئے یا نوح اهبط بسلام منا وبركات عليك۔ اے نوح ہماری طرف سے سلامتی اور اپنے اوپر برکتیں لے کر اُتر۔ حضرت یوسف علیہ السلام نے فرمایا۔ معاذ اللہ جس وقت زلیخا نے ان کو پھسلایا تھا اللہ نے ان سے برائی اور فحش کو دور کر دیا۔ حضرت موسیٰ نے فرمایا اَعُوْذُ بِاللّٰہِ ان اكون من الجاهلين۔ اللہ نے ان سے تہمت کو دور کر دیا اور مقتول کو زندہ کر دیا۔ دوسری جگہ حضرت موسیٰ نے فرمایا اِنِّیْ عذت بربی اللہ نے ان کے دشمن کو فنا کر دیا اور ان کا ملک و مکان ان کو دے دیا۔ ام مریم نے فرمایا اِنی اعیذها بك۔ اللہ نے بہترین طریقہ ان کی دعا قبول کی۔ مریم علیہا السلام نے فرمایا اِنِّیْ اَعُوْذُ بالرحمٰن منك اللہ نے بے شوہر کے ان کو بچہ دیا اور بچہ سے معجزانہ طریقہ پر ان کی صفائی کرادی اللہ تعالےٰ نے بار بار حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو استعاذہ کا حکم دیا، اور فرمایا۔

قُلْ رَبِّ اَعُوْذُ بِكَ مِنَ هَمَزَاتِ الشَّيَاطِينِ وَاَعُوْذُ بِكَ رَبِّ اَنْ يَحْضُرُوْنَ

قُلْ اَعُوْذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ۔ قُلْ اَعُوْذُ بِرَبِّ النَّاسِ۔ واما ینزغنک من الشیطان نزغ فاستعذ باللہ واذا قرات القرآن فاستعذ باللہ۔ یہ تمام آیتیں اس بات پر دلالت کر رہی ہیں کہ انبیاء علیہم السلام ہمیشہ استعاذہ میں مشغول رہتے تھے۔ اور حدیث شریف میں آیا ہے کہ صبح کو جس شخص نے تین مرتبہ اعوذ پڑھا اور سورۂ حشر کی آخر کی تین آیتیں پڑھیں یعنی هُوَ اللّٰهُ الَّذِىْ لَآ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ سے آخر تک اللہ تعالیٰ اس کے لئے ستر ہزار فرشتے مقرر کر دیتا ہے وہ شام تک اس پر رحمت نازل کرتے ہیں اور اگر وہ دن میں مر جاتا ہے تو شہید مرتا ہے اور جو شام کو پڑھتا ہے اس کا بھی یہی حال ہوتا ہے۔ اور یہ وظیفہ بالکل عقل کے مطابق ہے کیونکہ اعوذ میں اپنی انتہائی عاجزی کا مشاہدہ ہوتا ہے اور ان تینوں آیتوں میں اللہ تعالیٰ کی عظمت اور جلال کا مشاہدہ ہوتا ہے اور مقام عبودیت اپنے نقصان اور رب کے کمال کے مشاہدہ سے یعنی کمال الٰہی دونوں مقاموں سے حاصل ہوتا ہے۔ دوسری روایت میں آیا ہے کہ جس نے دس مرتبہ دن میں اعوذ پڑھا اللہ تعالیٰ اس سے شیطان کو دفع کر دیتا ہے۔ تیسری روایت میں آیا ہے کہ جو شخص کسی منزل میں اترے اور اَعُوْذُ بِکَلِمَاتِ اللّٰهِ التَّامَّاتِ مِنْ شَرِّ مَا خَلَقَ پڑھے تو کوئی شے اس کو نقصان نہیں پہنچا سکتی جب تک وہ اس جگہ سے کوچ نہ کرے۔ الغرض بہت کثیر احادیث میں اعوذ پڑھنے کی اہمیت ہے۔

چوتھی بحث مستعاذ منہ کی ہے اور وہ شیطان ہے اور استعاذہ سے مقصود شیطان کے شر کو دفع کرنا ہے اور شیطان کا شر کبھی وسوسہ ہوتا ہے، جیسے فرمایا الَّذِىْ يُوَسْوِسُ فِىْ صُدُوْرِ النَّاسِ اور کبھی چھونا ہوتا ہے۔ جیسا کہ فرمایا یتخبطہ الشیطان من المس۔ شیطان نے اس کو چھو کر خبطی کر دیا۔ جاننا چاہیئے کہ بعض لوگوں نے جن اور شیاطین کا انکار کیا ہے اور بعض نے کہا ہے کہ جن

ہوائی جسم ہیں، مختلف شکلیں بدلنے کی ان میں طاقت ہے اور سخت سے سخت اور مشکل سے مشکل کام کرنے کی ان میں قدرت ہے۔ اور بعض نے کہا ہے کہ جن غیر جسمانی چیزیں ہیں مادہ سے مجرد ہیں اور ان کی کئی قسمیں ہیں۔ بعض تو بالکل جسم کی تدبیر سے مجرد ہیں اور یہی ملائکہ مقربین ہیں اور بعض جسمانی تدابیر میں مصروف ہیں اور ان کی کئی قسمیں ہیں۔ بعض عرش کے ارد گرد ہیں بعض کرسی کے اور بعض آسمانوں کی تدبیر میں مصروف ہیں اور بعض عناصر کی اور بعض مرکبات عناصر کی تدبیر میں مصروف ہیں۔ ان کا سب سے نیچا طبقہ وہ ہے جو حیوان اور نباتات کی تدبیر میں مصروف ہے اور ان میں بعض سعید ہیں اور بعض شریر۔ تو جو سعید ہیں وہ صالح جن کہلاتے ہیں اور جو شریر جن ہیں وہ شیطان اور شیاطین کہلاتے ہیں۔

جو لوگ سرے سے جن کے وجود کے منکر ہیں ان کی دلیلیں یہ ہیں پہلی دلیل یہ ہے کہ اگر شیطان موجود ہوگا تو وہ جسم کثیف ہوگا یا جسم لطیف اور دونوں قسمیں باطل ہیں۔ کیونکہ اگر جسم کثیف ہوگا تو جو شخص کہ سلیم الحس ہے اس کو نظر آئے گا حالانکہ سلامتی حس کے باوجود شیطان نظر نہیں آتا۔ اور اگر جسم لطیف ہوگا تو تیز آندھیوں اور تیز ہواؤں سے اس کے ٹکڑے ٹکڑے ہوجانے چاہئیں۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ شیطان جبکہ ہر وقت انسانوں کے ساتھ رہتا ہے تو اس طول اختلاط سے انسان سے دوستی ہونی چاہئے یا دشمنی اور دوستی اور دشمنی کے آثار یعنی نفع اور ضرر متحقق ہونے چاہئیں۔ حالانکہ نفع ضرر کا تحقق مطلقاً نہیں ہے۔ تیسری دلیل یہ ہے کہ کسی شے کا علم یا حس سے ہوتا ہے یا خبر یا دلیل سے سو حس تو عاجز ہے۔ حس سے کسی کو معلوم نہیں ہوا اور کسی نے مشاہدہ نہیں کیا اور جو مشاہدہ کا دعویٰ کرتے ہیں وہ دیوانے ہیں۔ اب رہی انبیاء کی خبر۔ سو اگر انبیا کی خبر سے معلوم ہوگا تو انبیاء کی نبوت باطل ہو جائے گی۔ کیونکہ جو معجزہ نبی لائے گا اس میں یہ شک ہو سکتا ہے کہ یہ جن کی اعانت سے ہوا۔ رہی عقلی

دلیل تو وہ دشوار ہے یعنی عقل سے جن اور شیطان کا وجود نہیں معلوم ہو سکتا۔

جاننا چاہیے کہ یہ تینوں دلیلیں غلط ہیں۔ اس لئے کہ جسم لطیف آندھی اور ہوا سے نہیں ٹوٹ سکتا۔ اور کثرت مخالطت دوستی اور دشمنی کو نہیں چاہتی۔ اور یہ کہنا کہ خبر سے نہیں معلوم ہو سکتا یہ بھی غلط ہے۔ اس لئے کہ اوّل معجزہ سے انبیار کی نبوت ثابت ہو چکی۔ پھر مخبر صادق نے وجودِ جن کی خبر دی۔

اور ان جوابوں کی توضیح یہ ہے کہ جسم کثیف کا نظر نہ آنا محال نہیں ہے کیونکہ اپنے چہرے کے تمام اجزا باوجود جسم کثیف ہونے کے نظر نہیں آتے۔ آنکھ کے نیچے کا حصّہ نظر نہیں آتا اور اسی طرح جسم لطیف کے ٹکڑے نہ ہونا تیز ہواؤں سے یہ بھی محال نہیں ہے۔ کیونکہ تیز ہواؤں سے جسم لطیف تو کیا جسم کثیف جیسے زمین پہاڑ بہت سے درخت حیوانات قلعے وغیرہ میں سے کسی کے ٹکڑے نہیں ہوتے تو جب آندھیوں سے اور ہواؤں سے اکثر جسم کثیف کے ٹکڑے نہیں ہو سکتے تو لطیف جسم کے بدرجہ اولیٰ ٹکڑے نہیں ہو سکتے۔ یعنی لطافت تقسیم کو دور کرتی ہے۔ جسم کی تقسیم تینوں حالتوں میں ہوتی ہے طول عرض عمق میں۔ سطح کی تقسیم طول عرض میں۔ خط کی تقسیم طول میں نقطہ اور جزو لا یتجزیٰ کی تقسیم ہو ہی نہیں سکتی۔ غرضیکہ جن کے کثیف الجسم ہونے کی صورت میں جن کا نظر نہ آنا محال نہیں ہے اور لطیف الجسم ہونے کی صورت میں آندھیوں سے کپٹ جانا اور ٹکڑے ہو جانا ضروری اور لازمی نہیں ہے۔ لہٰذا دلیل کی دونوں شقیں محال

نہیں ہیں۔ اور باطل نہیں ہیں۔ اور دوسری دلیل میں جو یہ کہا ہے کہ اگر شیطان ہر وقت ساتھ رہے گا تو دوستی یا دشمنی جسمانی متحقق ہوگی تو یہ بھی غلط ہے۔ اس لئے کہ ساتھ رہنے کو دوستی اور دشمنی لازم نہیں ہے۔ کیونکہ دوستی اور دشمنی کا سبب مقصد میں اتفاق اور اختلاف ہے اور انسان کے مقاصد جسمانیہ کی لائن بالکل علیحدہ ہے۔ جس طرح گوشت اور ترکاری کھانے والے جانوروں میں کسی ایک کی غذا میں دوسرے کو اختلاف نہیں ہے۔

اب رہی تیسری دلیل کہ اگر جن اور شیطان کا وجود ہوگا۔ تو معجزہ میں شبہ پڑے گا۔ یہ بھی بالکل غلط ہے اس لئے کہ جن وشیطان کا وجود معجزہ کے بعد معلوم ہوا ہے معجزہ دلیل نبوت ہے۔ معجزہ سے نبوت ثابت ہوئی۔ اس کے بعد صاحب معجزہ نے جن، شیطان، ملائکہ وغیرہ کی خبر دی۔ ہاں اگر نبوت سے قبل جن وشیطان کا پتہ عقل وحس سے چل جاتا اور پھر معجزہ کا صدور ہوتا اور ساتھ ہی ساتھ جن وشیطان کی طاقت کا بھی معجزہ سے پہلے علم ہوتا اور معجزہ بھی اسی انداز کا ہوتا کہ جس اندازہ کی طاقت جن وشیطان میں ہے تو پھر معجزہ میں شک و شبہ پڑتا۔

خلاصہ یہ ہے کہ معجزہ نے خبر دی کہ یہ فعل انسانی طاقت سے باہر ہے اور ظاہر ہے کہ انسانی طاقت سے باہر انسان کے علم میں صرف خدا کی طاقت ہے اور خدا کی طاقت اس تمام کائنات سے ظاہر ہو رہی ہے۔ اور جس طرح انسانی طاقت سے یہ کائنات باہر ہے، اسی طرح انسانی طاقت سے معجزہ باہر ہے تو گویا معجزہ کائنات کے مشابہ ہوگیا اور کائنات فعل الٰہی ہے لہذا معجزہ بھی فعل الٰہی ہے اور چونکہ کائنات خالق کا فعل ہے کسی مخلوق قوی یا ضعیف کا فعل نہیں ہے اور معجزہ بالکل کائنات

کے مانند ہے تو لابد معجزہ بھی کائنات کی طرح خالق ہی کا فعل ہے۔ کسی مخلوق قوی۔ ملک، جن، شیطان کا فعل نہیں ہے۔ کیونکہ کائنات اور کائن اس کا فعل ہے جو کائن نہیں ہے اور کائن قوی اور مخلوق قوی سب کائن ہیں۔ ان میں تخلیق اور تکوین کی قابلیت نہیں ہے۔ کیونکہ قوی مخلوق میں قوت کی بجائے ضعف ممکن ہے اور ضعیف میں ضعف کی بجائے قوت ممکن ہے۔ پھر قوی کا قوت کے ساتھ اور ضعیف کا ضعف کے ساتھ اتصاف ذاتی نہیں ہے، باہر سے آیا ہے۔ یعنی خالق کائنات نے قوت قوی میں اور ضعف ضعیف میں پیدا کیا ہے۔ لہذا کائنات میں سے کسی کا وجود کائنات میں سے کسی سے حاصل نہیں ہوا۔ کیونکہ کائن میں کائن کرنے کی طاقت نہیں ہے، کائن ہونے کی صلاحیت ہے۔ لہذا معجزہ جو کائن ہے وہ صرف خالق کائنات کا فعل ہے اور جب یہ ثابت ہو گیا کہ معجزہ خالق کائنات کا فعل ہے تو یہی معنی مدعی نبوت کے دعوئ نبوت میں صادق ہونے کے ہیں۔

اب صادق اصدق نے غائب حس وعقل کی خبر دی کہ جن ہے، شیطان ہے ملک ہے وغیرہ وغیرہ۔ اب مخبر صادق سے جن وشیطان کا پتہ چلا۔ لہٰذا جن وشیطان و ملک کے وجود کا ثبوت صرف نبی کی خبر سے نبی کی نبوت ثابت ہونے کے بعد ہے۔ جاننا چاہیئے کہ جن اور شیطان آگ سے مخلوق ہے جیساکہ فرمایا خلق الجان من مارج من نار۔ جنوں کو بھڑکتی ہوئی آگ سے بنایا۔ اور شیطان نے خود کہا خلقتنی من نار۔ مجھے آگ سے بنایا ہے۔

یہ بات معلوم رہے کہ بعض کے نزدیک جن اور شیاطین ایک ہی جنس سے ہے، بعض کے نزدیک دو جنس ہیں۔ اور اس بات پر اجماع ہے کہ ملائکہ نہ کھاتے ہیں نہ پیتے ہیں نہ نکاح کرتے ہیں اور جن، شیطان کھاتے پیتے ہیں۔ اور ان میں توالد تناسل بھی ہے جیساکہ فرمایا افتتخذونه وذريته اولياء من دوني تم مجھے چھوڑ کر

شیطان کو اور اس کی اولاد کو اپنا حمایتی بناتے ہو۔ اس نے شیطان کی ذریت ثابت ہوگئی۔ جاننا چاہیئے کہ انسان جب کسی چیز کا احساس کرتا ہے تو اس کا ایک اثر دل میں پیدا ہوتا ہے۔ اور جب وہ احساس گزر دکتا ہے تو جو خیالات اور آثار دل میں ہوتے ہیں وہ باقی رہتے ہیں۔ ؟ خیالات کے منتقل ہونے سے دل کی حالت میں بھی انتقال ہوتا ہے اور ایک حالت سے دل دوسری حالت کی طرف منتقل ہوتا ہے اور ان ہی آثار قلبی کو خواطر اور افکار اور اذکار کہا جاتا ہے۔ اور یہ افکار و اذکار درحقیقت ادراکات اور علوم ہوتے ہیں تو یہ ادراکات ارادے کو حرکت دیتے ہیں اور ارادہ عضلات کو حرکت دیتا ہے اور عضلات کی حرکت ہی فعل یا ترک کہلاتی ہے۔ پھر یہ ادراکات جو ارادے کو حرکت دیتے ہیں اگر یہ خیر کی طرف حرکت دیتے ہیں تو ان کو الہام کہتے ہیں اور اگر شر کی طرف حرکت دیتے ہیں تو ان کو وسوسہ کہا جاتا ہے۔ خلاصہ اس کا یہ ہے کہ مطلوب بالذات کوئی نہ کوئی شے ہے اور وہ جن ذرائع سے حاصل ہو وہ ذرائع مطلوب بالعرض کہلاتے ہیں مطلوب بالذات لذت و راحت ہے اور مہروب بالذات رنج و تکلیف ہے۔ جب انسان کو کسی لذت کا شعور ہوتا ہے تو اس شعور ہی کی بناء پر وہ ارادے کو اس لذت کے حاصل کرنے کی حرکت دیتا ہے اور ارادہ اعضاء کو اور اعضاء سے وہ فعل سرزد ہوجاتا ہے تو یہ شعور جو ارادے کا داعی ہے۔ اگر یہ خیر کی طرف لاتا ہے تو الہام کہلاتا ہے۔ اگر شر کی طرف لاتا ہے تو وسوسہ کہلاتا ہے۔ منکرین شیطان نے کہا ہے کہ وسوسہ کوئی چیز نہیں ہے۔ انہوں نے شیطان کی نفی کے ساتھ وسوسہ کی بھی نفی کی ہے۔ انہوں نے کہا ہے کہ فعل اعضا کی حرکت کا تابع اور حرکت اعضاء ارادے کی تابع ہے اور ارادہ شعور کا تابع ہے اور شعور فعل الہٰی ہے لہٰذا اس ترتیب میں شیطان اور وسوسہ کہیں نہیں ہے۔ لہٰذا شیطان اور وسوسہ دونوں باطل ہیں۔ میں کہتا ہوں کہ شیطان نے ان کو بھی وسوسہ دیا کہ فعل اعضاء کی حرکت سے اور حرکت اعضاء کے ارادے سے اور ارادہ شعور سے اور

شعور اللہ سے سرزد ہیں اور بیچ میں نہ کہیں شیطان ہے نہ وسوسۂ شیطان۔ اس میں وسوسہ یہ ہے کہ حسن کے دو رخ ہیں۔ ایک ظاہر ایک باطن۔ ایک فوری عارضی اور ایک دیرپا اور ذاتی۔ اس میں شیطان نے کیا کیا کہ حسن کا فوری عارضی رخ دکھایا اور باطنی رخ جو درحقیقت قبیح تھا اس قبح تک اس کی نظر کو نہیں پہنچنے دیا۔ بس قبح تک نہ پہنچنے دینا ہی وسوسہ ہے۔ اور یہ بات یاد رکھنی چاہیئے کہ یہاں عالم معاملہ میں بحث ہو رہی ہے۔ یہاں خدا کے فعل میں بحث نہیں ہے کہ شعور حسن کا خالق اللہ ہے اگر یہ بات تھی تو پھر شروع میں ہی یہ کہہ دینا چاہیئے تھا کہ بندہ کے فعل کا خالق اللہ ہے بلکہ بندہ کا فعل اضطراری ہے پھر شیطان درمیان سے نکل گیا اور وسوسہ نکل گیا تو نبی بھی اور اس کی ہدایت بھی بیچ میں سے نکل گئی اور تمام عالم معاملہ درہم برہم ہو گیا کیونکہ جب شعور اضطراری ہے تو پھر حسن و قبیح اور مدح و ذم کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا کیوں کہ اضطراری افعال نہ عقلاً نہ شرعاً حسن اور قبیح نہیں ہوتے لہٰذا حق وہی ہے جو اللہ اور اس کے رسول نے بتلایا کہ شیطان موجود ہے اور تمہارا دشمن ہے اور وسوسہ بھی ہے۔

اللہ تعالیٰ فرماتا ہے۔ ونعلم ما توسوس بہ نفسہ۔ ہم خوب جانتے ہیں جو اس کا دل اس میں وسوسے ڈالتا ہے اَلَّذِیْ یُوَسْوِسُ فِیْ صُدُوْرِ النَّاسِ مِنَ الْجِنَّۃِ وَالنَّاسِ جو جن اور آدمی لوگوں کے دلوں اور سینوں میں وسوسے ڈالتے ہیں۔ اور غیر مسلم سے شیطان کے مسئلہ میں ہم بحث ہی نہیں کرتے اس سے پہلے تو نبوت میں بحث ہو گی۔ کیونکہ شیطان کا مسئلہ تو سمعی ہے۔ نبوت کے ثبوت کے بعد کچھ دقت نہیں اور قبل النبوت حاجت نہیں۔

باقی یہ مسئلہ رہا کہ شیطان تو بندہ کو بہکاتا ہے۔ شیطان کو کون بہکاتا ہے اگر کوئی دوسرا شیطان بہکاتا ہے تو اس دوسرے کو کون بہکاتا ہے اور یہ موجب تسلسل ہے

اگر کوئی دوسرا شیطان نہیں ہے تو یہ شیطان خود بہکاتا ہے۔ تو یہ بہکانے پر مجبور ہے، یا مختار ہے اگر مجبور ہے تو جبر حق ہوگیا۔ اگر مختار ہے یعنی چاہے بہکائے چاہے نہ بہکائے تو اس نے بہکانے کے فعل کو کیوں اختیار کیا۔ کس نے اس کو بہکانے کے فعل کی طرف ترجیح دی اور وہ صرف اللہ تعالیٰ ہے تو اس صورت میں بھی جبر ہوگیا۔ تو ہم کہتے ہیں کہ استعاذہ کی بحث میں جبر و قدر کو لانا درست نہیں ہے۔ کیونکہ جو شخص عاجز ہے وہ کم سے کم اظہار عجز پر ضرور قادر ہے بس استعاذہ کے لئے عاجز کی کا اظہار کافی ہے۔ اب رہ گیا جبر کا مسئلہ تو وہ انشاء اللہ ہم آگے بیان کرینگے کہ جبر بمعنی اضطرار حس اور مشاہدہ کے خلاف ہے اور عقلاء دہر جمع ہو کر بھی جبر کو جبر اضطراری نہیں ثابت کر سکتے اور جبر بمعنی فعل الہٰی یہ حق ہے۔ اس سے اضطرار ثابت نہیں ہوتا۔

اب یہاں ایک بات یہ بھی سمجھنی چاہیئے کہ انسان جب خلوت میں بیٹھتا ہے تو پے درپے اس کے دل میں خیالات پیدا ہوتے ہیں۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ خفیہ آوازیں اور خفیہ حروف سے کوئی متکلم اس سے کلام کر رہا ہے۔ اور یہ ایسی بات ہے جسے ہر شخص اپنے دل میں محسوس کرتا ہے۔ فلاسفہ کے نزدیک یہ آوازیں اور حروف حقیقت نہیں ہیں بلکہ آواز اور حروف کی یہ مثالیں اور صورتیں ہیں جیسے کہ آئینہ میں صورتیں آتی ہیں اسی طرح خیال میں صورتیں آتی ہیں۔

اس پر یہ اعتراض متکلمین کی طرف سے ہوا کہ صورت اور ذی صورت کی ماہیت ایک ہے تو دل میں اشیاء کی حقیقت آئی جو قطعی محال ہے کیونکہ پھر آگ کے تصور اور پہاڑ کے تصور سے آگ اور پہاڑ کو بھی دل میں آجانا چاہیئے اور یہ بداہتہً محال ہے۔ اور اگر خیال میں کوئی اور شئے آتی ہے جو مبصرات اور مسموعات کے خلاف ہے تو درحقیقت خیال میں وہ شئے آئی نہیں۔ لہٰذا فلاسفہ کا کلام

باطل ہے۔ جمہور اہل علم کا یہ عقیدہ ہے کہ یہ حروف اور آوازیں حقیقی ہیں اور اہل سنت اور اہل جبر کے نزدیک ان کا فاعل اللہ ہے اور معتزلہ کے نزدیک ان کا فاعل شیطان ہے اور فرقہ ثنویہ کے نزدیک اچھے خیالات کا خالق اللہ ہے۔ اور بُرے کا بندہ ہے۔

س :۔ کیا جن اور شیاطین کو جسم کے پیدا کرنے کی طاقت ہے یا نہیں۔

ج :۔ اہلِ سُنت کے نزدیک کسی غیر اللہ کو ایجاد کی طاقت نہیں اور معتزلہ کے نزدیک بندہ کو اپنے اعمال کے ایجاد کی طاقت ہے۔

س :۔ جن کو علم غیب ہے۔ یا نہیں۔

ج :۔ نہیں ہے۔ کیونکہ اگر جن کو علم غیب ہوتا تو حضرت سلیمان علیہ السلام کی وفات کے بعد مدت تک کام اور مشقت کرنے کی مصیبت میں مبتلا نہ رہتے۔

اہلِ معرفت نے اعوذ باللہ کے کہنے میں چند نکتے بیان کئے ہیں انہوں نے کہا ہے کہ اعوذ باللہ میں خلق سے خالق اور ممکن سے واجب تک عروج ہے اور ابتدائی معرفت کا یہی طریقہ ہے کہ خلق کی احتیاج سے حق غنی قادر پر استدلال کیا جائے۔ کیونکہ اعوذ میں مکمل حاجت کی طرف اشارہ ہے۔ اور باللہ میں غنی نام حق کی طرف اشارہ ہے۔ بندہ کا اعوذ کہنا اپنے فقر اور محتاجی کا اقرار ہے اور باللہ کہنا حق قادر وحدہٗ لاشریک کی طرف اشارہ ہے جو تمام بھلائیوں کے عطا کرنے اور تمام برائیوں کو دفع کرنے پر قادر ہے اور اس حالت کے مشاہدہ کے وقت بندہ اپنے نفس اور تمام اشیاء سے سوئے حق بھاگتا ہے اور اس بھاگنے میں فقر والی اللہ کا مشاہدہ کرتا ہے۔

دوسرا نکتہ اعوذ باللہ میں بندہ کی عاجزی اور رب کی قدرت کا اقرار ہے۔ اس سے پتہ چلا کہ اللہ کے تقرب کا ذریعہ صرف عاجزی ہے۔ یہی وجہ ہے جو حضور

صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس نے اپنے نفس کو پہچانا اُس نے اپنے رب کو پہچانا۔
یعنی جس نے اپنے نفس کے عجز کو پہچانا اُس نے اپنے رب کی قدرت کو پہچانا۔

تیسرا نکتہ طاعت پر اقدام بغیر شیطان سے بھاگے نہیں ہو سکتا۔ پس اعوذ باللہ
سے یہی مقصد ہے کہ شیطان سے بھاگے تاکہ اطاعت الٰہی میسر آئے۔

چوتھا نکتہ:۔ استعاذہ سے مقصد یہ ہے کہ قادر سے التجا کی جائے کہ وہ
آفتوں سے بندہ کو دور کردے۔ اور سب سے بڑی آفت قرآن میں وسوسہ ڈالنا
ہے۔ اس وجہ سے قرآن کی قرات کے ساتھ استعاذہ مقرر ہوا۔

پانچواں نکتہ:۔ شیطان انسان کا دشمن ہے اور رحمٰن اس کا دوست ہے
تو طاعت، عبادت اور قرات شروع کرتے وقت بندہ دشمن سے ڈرتا ہے اور اپنے مالک
کو راضی کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ تاکہ اس کا مالک اس کو دشمن کے شر سے بچائے۔ تو پہلا مقام
یعنی دشمن سے ڈرنے کا اعوذ باللہ ہے۔ اور دوسرا مقام مالک کو راضی کرنے کا بسم اللہ ہے۔

چھٹا نکتہ:۔ اللہ تعالےٰ نے فرمایا لا یمسہ الا المطھرون بغیر طہارت قرآن
نہ چھوا جائے۔ اور بندہ کا دل جب غیر اللہ سے متعلق ہو اور زبان غیر اللہ کے ذکر
میں ہو۔ تو ایک قسم کی نجاست سے بندہ آلودہ ہو جاتا ہے۔ تو نجاست کو دور کرنے اور
طہارت حاصل کرنے کے لئے اعوذ باللہ کا حکم دیا گیا۔

ساتواں نکتہ:۔ کافر تیرا ظاہری دشمن ہے اور شیطان باطنی تو ظاہری
دشمن سے لڑائی کے وقت ملک سے تیری مدد کی اور باطنی دشمن سے لڑائی کے وقت ملک
یعنی اللہ نے مدد کی اور کہا کہ میرے بندوں پر تیرا بس نہیں ہے۔

ان عبادی لیس لک علیھم سلطان

آٹھواں نکتہ:۔ امام جعفر صادق ؓ نے فرمایا کہ استعاذہ لازمی قراءۃ سے پہلے
ہے اور کسی عبادت سے پہلے نہیں ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ زبان جھوٹ اور غیبت

وغیرہ سے گندی ہو جاتی ہے اس لئے اس کو قرارت سے پہلے اعوذ پڑھ کر پاک کرلینا چاہیئے۔ اور اس کے علاوہ بہت سے نکتے اہل معرفت نے بیان کئے ہیں۔ طول کی وجہ سے ہم نے اختصار کر دیا ہے۔ اب ہم پانچویں بحث شروع کرتے ہیں کہ استعاذہ کی وجہ کیا ہے۔

ہم نے ترجمہ میں شر کا لفظ بڑھایا ہے، کیونکہ شیطان کی صرف ذات اس قابل نہیں ہے کہ اس سے پناہ مانگی جائے۔ اس لئے کہ مدت دراز تک شیطان فرشتوں کی معیت میں رہا اور فرشتے سب کے سب خیر تھے اور اس وقت شیطان ان کے ساتھ تھا۔ اب اگر شیطان پناہ مانگنے کے قابل ہوتا تو نہ شیطان فرشتوں کے ساتھ رہتا نہ فرشتے شیطان کے ساتھ ہوتے۔ نیز رجیم شیطان کی صفت واقع ہوا ہے۔ اور اس مقید پر پناہ مانگنے کا حکم مرتب ہوا ہے اور مقید پر جب حکم مرتب ہوا ہے اور مقید پر جب حکم مرتب ہو تو قید اس حکم کی علت ہوتی ہے۔ لہٰذا رجیم کی قید جس کے معنی دھتکار، پھٹکار لعنت کے ہیں، یہ پناہ مانگنے کی علت ہوئی اور دھتکار پھٹکار لعنت کا سبب شر ہے لہٰذا شیطان کا شر پناہ مانگنے کی علت اور سبب ہوا۔ اس وجہ سے ہم نے شر کا لفظ ترجمہ میں بڑھا دیا یعنی اصل عبارت میں شر کا لفظ محذوف ہے۔

اب ہم کہتے ہیں کہ نہ شیطان کی ذات میں شر ہے نہ شیطان شر ہے۔ یعنی شر نہ شیطان کا عین ہے نہ شیطان کا جزء ہے۔ بلکہ عارض ہے۔ کیونکہ اگر شر ذات شیطان یا جزء شیطان ہوتا تو دائما شر ہوتا اور ملائکہ کی معیت اس کو حاصل نہ ہوتی۔ میں کہتا ہوں کہ شیطان مخلوق ہے اور مخلوق شر نہیں ہے لہٰذا شیطان شر نہیں ہے۔ شیطان کے مخلوق ہونے کی دلیل خَلَقْتَنِیْ مِنْ نَّارٍ ہے۔ یعنی تو نے آگ سے مجھے مخلوق کیا اور مخلوق شر نہیں ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ مخلوق اس شئے کو

کہتے ہیں کہ جس کے ساتھ خلق اور ایجاد متعلق ہو۔ اور خلق اور تعلق خلق اور متعلق خلق ان تینوں چیزوں میں تمام کائنات مشترک ہے۔ لہٰذا اگر مخلوق شر ہوگی تو تمام مخلوقات ملائکہ انبیاء علیہم السلام حور و عین جن کی بابت فرمایا ہے۔ فِيهِنَّ خَيْرَاتٌ حِسَانٌ یعنی جنت میں بہترین عورتیں ہوں گی۔ یہ سب کے سب اس تقدیر پر شر در ہو جائیں گے نہ خیرات و اخیار لہٰذا یہ ثابت ہوگیا کہ مخلوق شر نہیں ہے۔ اور شیطان مخلوق ہے اور ثابت ہوا کہ مخلوق شر نہیں ہے لہٰذا شیطان شر نہیں ہے۔ اب اگر تو یہ کہے کہ جبکہ مخلوق شر نہیں ہے تو پھر مخلوق کے شر سے پناہ مانگنے کے لئے کیوں اللہ تعالیٰ نے فرمایا مِنْ شَرِّ مَا خَلَقَ۔ یعنی کہ مخلوق کے شر سے میں پناہ مانگتا ہوں صبح کے رب سے۔ اس کا جواب آگے آتا ہے۔

لہٰذا شر شیطان کا ذاتی نہیں ہے بلکہ عارض ہے۔ یعنی شر شیطان کو شیطان کے کسی قول یا فعل کی وجہ سے عارض ہوا ہے۔ اس کا یہ مطلب نہیں ہے جو حکما کہتے ہیں کہ شر بالعرض قدر میں داخل ہے۔ شیخ الرئیس نے فرمایا ہے کہ الشر داخل فی القدر بالعرض۔ شر بالعرض یعنی بالواسطہ مقدور ہے۔ یعنی قدرت خیر ہی کے ساتھ متعلق ہوئی تھی۔ لیکن جب خیر کثیر شر قلیل پر موقوف ہوا تو ضمناً شر کے ساتھ بھی قدرت متعلق ہوئی۔ یہ حکما کا خیال ہے۔ لیکن یہ غلط ہے اس لئے کہ شر قلیل کے بغیر خیر کثیر پر خدا قادر ہے یا نہیں۔ اگر قادر ہے تو پھر اس واسطہ کی ضرورت نہیں اور اگر قادر نہیں تو عاجز ہے۔ اللہ تعالیٰ قطعی اس بات پر قادر ہے کہ وہ خیر کثیر کو شر قلیل پر موقوف کئے بغیر ایجاد کر دے اور اس صورت میں شر قلیل کے مقدور بالعرض ہونے کی ضرورت ہی نہیں ہے۔ اب اگر یہ کہو کہ اس وقت یہ خیر کثیر خیر کثیر نہ رہا بلکہ خیر محض یعنی کل کلاں خیر ہو گیا اور یہ خیر

محض تو پہلے پیدا کر چکا تھا۔ اب دوسرا خیر جو خیر کثیر ہے اس کے ساتھ قدرت کو متعلق کیا اور وہ بغیر شر قلیل کے میسر نہیں آسکتا۔ لہٰذا شر قلیل سے بچنے کے لئے خیر کثیر کو ترک کرنا حکمت کے منافی ہے۔ اس لئے خیر کثیر کو جو شر قلیل پر موقوف ہے بمقتضائے حکمت ایجاد کیا ہے میں کہوں گا کون سی مصلحت ہے شر قلیل کے ایجاد میں جب کہ وہ خیر محض پر قادر ہے۔ سارا عالم شر سے پاک ہوتا یہ اچھا ہے یا کھوڑا بہت عالم میں شر ہو یہ اچھا ہے۔ الغرض تمام کائنات خیر محض ہوتی تو یہ بہتر تھا۔ شر کا نام و نشان بھی نہ ہوتا یہ اچھا تھا۔ یہ بالکل مغالطہ ہے کہ خیر کثیر شر قلیل پر موقوف ہے کیوں اللہ نے موقوف کیا۔ نہ موقوف کرتا تو بہتر تھا۔ اگر کہو کہ اللہ تعالیٰ نے موقوف نہیں کیا۔ بلکہ خیر کثیر شر قلیل پر بالذات موقوف ہے تو یہ بالکل غلط ہے کیونکہ اس صورت میں اللہ عاجز ہو جاتا ہے۔ حالانکہ اللہ ہر شے پر قادر ہے۔ بلکہ ہمارے نزدیک شر کے ساتھ بالذات قدرت متعلق ہے۔ جیساکہ وَالْقَدْرِ خَيْرِهٖ وَشَرِّهٖ مِنَ اللّٰهِ سے ظاہر ہے اور فرمایا قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ اللّٰهِ۔ خواہ خیر ہو یا شر ہو سب بجانب اللہ ہے۔ اور یہی حق ہے جیساکہ ہم آگے بیان کریں گے۔

نیز ہم کہتے ہیں کہ خیر کثیر ہے کہاں۔ کیونکہ حکما کے نزدیک یا خیر محض ہے جیسے ملائکہ اور روحانیات وغیرہ یا خیر کثیر ہے، جیسے عالم اسفل انسان حیوان وغیرہ۔ بہر حال ان کے نزدیک مخلوق کی صرف دو قسمیں ہیں، خیر محض اور خیر کثیر۔ میں کہتا ہوں کہ ملائکہ خیر محض نہیں ہیں۔ کیونکہ اگر مقصود بایجاد ملائکہ ہوتے تو آئندہ آگے کو سلسلہ ایجاد بند ہو جاتا۔ لیکن سلسلہ ایجاد ملائکہ اور روحانیت کے بعد جاری رہا اور اسی طرح ملائکہ کے علاوہ جن چیزوں کو خیر کثیر ٹھہرایا جا رہا ہے ان میں اکثر اور بیشتر شر کثیر ہے۔ مثلاً امراض کہ کوئی انسان مرض سے خالی نہیں ہے۔ موت ہر ذی حیات کے لئے ہے۔ الغرض دکھ کے اسباب سکھ کے اسباب سے

زیادہ نظر آتے ہیں۔ کون کہہ سکتا ہے کہ موت میں، دردسر میں، ٹی بی میں، شیطان میں شراب میں، نجاستوں میں خیر کثیر ہے۔

بہرحال میرے نزدیک خیر محض اور خیر کثیر یہ صرف اسما ہیں اور ان کے مسمیات موجود نہیں ہیں۔ بلکہ حق یہ ہے کہ شر عارض ہے۔ یعنی جس طرح قدرۃ معروض کے ساتھ متعلق ہوتی ہے۔ اسی طرح عرض کے ساتھ متعلق ہوتی ہے۔ قدرت عارض اور معروض دونوں کے ساتھ بالذات متعلق ہوتی ہے نہ یہ کہ معروض کے ساتھ تو بالذات متعلق ہوتی ہو اور عارض کے ساتھ بالواسطہ اور بالعرض جیسا کہ فلاسفہ کا وہم ہے۔

اب ہم شر کے عارض ہونے میں گفتگو کرتے ہیں اور بتاتے ہیں کہ شر کیا چیز ہے۔ شر خیر کی ضد ہے۔ خیر اور شر یعنے حسن و قبح۔ فی نفسہ نہ تو کوئی جوہر ہے نہ عرض۔ یعنی کوئی شے خیر اور شر نہیں ہے۔ بلکہ خدا جس کو خیر کہہ دے وہ خیر ہے۔ جسے شر کہہ دے وہ شر ہے۔ یعنی شر کے عارض ہونے کے یہ معنی ہیں کہ اللہ نے اس کا نام شر رکھ دیا ورنہ فی نفسہ کہیں کبھی شر نہیں ہے۔ اسی طرح اللہ نے خیر نام رکھدیا۔ ورنہ فی نفسہ کہیں کبھی خیر نہیں ہے۔ مطلب یہ ہے کہ خیر و شر اللہ کی قدرت سے پیدا ہوئے ہیں اور کسی موجود میں کوئی مادہ ایسا نہیں ہے کہ جب اس کیساتھ قدرت متعلق ہو تو وہ خیر ہو جائے اور دوسرے موجود کیساتھ قدرت متعلق ہو تو وہ شر ہو جائے۔ کیونکہ اگر ایسا ہوگا تو قدرت الہیٰ مادہ کے تابع ہو جائے گی، اور جو قدرت مادہ کے تابع ہوتی ہے وہ مطلق قدرت نہیں ہوتی۔ نیز یہ مادے مقدور ہیں یا نہیں۔ اگر مقدور ہیں تو یہ قدرت مطلقہ ہوگئی اور اگر غیر مقدور ہیں تو عالم قدیم ہو گیا۔ جس کو ہم عنقریب باطل کریں گے۔ لہٰذا خیر و شر دونوں قدرت کے نتیجے ہیں اور دونوں متعلق قدرت ہیں اور جبکہ دونوں کے ساتھ قدرت متعلق ہوئی اور دونوں متعلق قدرت ٹھہرے تو پھر ایک کو خیر

اور ایک کو شر کہنا کیسے صحیح ہو سکتا ہے۔ جبکہ خیر یا شر کہنے کی کوئی وجہ نہ ہو۔

لہذا ذاتی تفریق کی کوئی وجہ نہیں ہے بلکہ صرف ایک شئے کا نام اللہ نے خیر رکھ دیا۔ اور دوسری شئے کا نام شر رکھ دیا۔ ذاتی تفاوت نہیں ہے۔ ہو سکتا ہے کہ یہی شئے جس کا نام خیر اول میں رکھا گیا ہے آخر میں شر نام پائے اور اسی طرح اول میں شر نامی شئے آخر میں خیر ہو۔ الغرض خیر اور شر اسمی چیزیں ہیں اور خیر وشر کے عارضی ہونے کے یہی معنے ہیں۔

اشاعرہ کے نزدیک حسن و قبح شرعی ہے۔ اور ان کے دلائل سب کے سب ضعیف ہیں اور ان کی بڑی دلیل یہ ہے کہ بندہ کا فعل اضطراری ہے اور فعل اضطراری حسن اور قبیح عقلاً نہیں ہے لہذا بندہ کا فعل عقلاً حسن اور قبیح نہیں ہے بلکہ شرعاً ہے۔ اس دلیل کے دونوں مقدمے غلط ہیں۔ اس لئے کہ بندہ کے فعل کا اضطراری ہونا حساً باطل ہے۔ بندہ کے فعل کا اختیاری ہونا محسوس ہے اور جتنے بھی عقلی دلائل بندہ کے فعل کے اضطراری اور غیر اختیاری ہونے کے اہل جبر اور اہل کسب نے بیان کئے ہیں سب غلط ہیں۔ کیونکہ حس اور مشاہدہ بمنزلہ نص کے ہے اور نص کے مقابلہ میں استدلال مردود ہے۔ اب رہا دوسرا مقدمہ کہ اضطراری فعل عقلاً حسن اور قبیح نہیں ہوتا یہ بھی صحیح نہیں ہے۔ اس لئے کہ یہاں اضطراری اختیاری اور غیر اختیاری دونوں کو محیط ہے اور جو غیر اختیاری حسن اور قبح عقلاً نہیں ہوتا وہ غیر اختیاری ہے جو اختیاری کے مقابل ہے اور اختیاری کا قسیم ہے۔ اور یہاں اضطراری اور غیر اختیاری مقسم کے درجہ میں ہے۔ یعنی اگر دلیل کے مقدمات تسلیم کر لئے جائیں تو صرف اتنا لازم آتا ہے کہ بندہ کا ہر فعل اضطراری اور غیر اختیاری ہو جائے۔ تقسیم نہیں رہے گی۔ یعنی جبکہ کل کے کل افعال اضطراری ہیں تو اختیاری کا وجود ہی عالم سے سلب ہو گیا اور جبکہ اختیاری کوئی فعل نہ رہا

تو اختیار کے اوصاف کی ضد کا یعنی غیر اختیاری عقلاً حسن و قبیح کا نہ ہونا کیونکہ اضطراری کے لئے ثابت ہو سکتا ہے۔ نیز جس طرح عقلاً اضطراری فعل حسن اور قبیح نہیں ہوتا اسی طرح اضطراری فعل شرعاً بھی حسن اور قبیح نہیں ہوتا غرضیکہ دلیل کے دونوں مقدمے بالکل غلط ہیں۔

میرے نزدیک اصل اور حق دلیل یہ ہے کہ فعل حرکت ہے اور حرکت غیر مجتمع الاجزا ہے اور غیر قار ہے یعنی حرکت کا وجود بہ تمام اجزا موجود نہیں ہے۔ بلکہ اس کے اجزا آپس میں ایک دوسرے کے مشابہ ہیں، یعنی متحد بالحقیقت ہیں اس لئے خیر اور شر اور حسن و قبیح اجزائے حرکت میں کہیں نہیں ہے اور نتیجے اور عاقبت اور انجام حرکت کو لازم نہیں ہیں یعنی مدح و ذم اور ثواب و عقاب حرکت کو لازم نہیں ہیں۔ ورنہ تمام اصحاب حرکت مستحق مدح و ذم اور ثواب و عقاب ہو جائیںگے اور ایسا نہیں ہے۔ رہا اب اختیار کا حرکت کیساتھ متعلق ہونا اور اس تعلق کی بنا پر حرکت کو حسن اور قبیح کہنا سو یہ ٹھیک ہے لیکن یہ تعلق حرکت کی ماہیت سے خارج ہے اور لازم بھی نہیں ہے۔ لہذا حسن و قبیح باہر سے آیا ہے۔ یعنی حسن قبیح درحقیقت اسم ہے جو باہر سے آیا ہے اور خالق کائنات نے بعض کا نام حسن اور بعض کا نام قبیح یا خیر اور شر رکھدیا ہے لہذا خیر و شر اسمی چیز ہے نہ کہ حقیقی۔

اب جب کہ شر کے معنی معلوم ہو گئے یعنی وہ چیز جس کا نام اللہ نے شر رکھا ہے یعنی جس کو منع کیا وہ ہی شر ہے اور جس کا حکم دیا وہ ہی خیر ہے۔ اب یہاں یہ سمجھ لینا ضروری ہے کہ شیطان کا شر کیا چیز ہے اور اس کا بیان اس طرح ہے کہ اللہ تعالےٰ نے فرمایا کہ آدم کو سجدہ کرو سب نے سجدہ کیا مگر شیطان نے سجدہ نہیں کیا۔ اب اگر سبب لعنت صرف معصیت ہوتی تو جو نہی سجدہ نہیں کیا تھا اسی وقت خارج کر دیا جاتا۔

لیکن ایسا نہیں ہوا بلکہ اللہ تعالےٰ نے فرمایا تجھے سجدہ کرنے سے کس نے

نے روکا۔ جب میں نے حکم دے دیا۔ شیطان نے کہا کہ میں اس سے بہتر ہوں کیونکہ مجھے تو نے آگ سے پیدا کیا اور اس کو مٹی سے پیدا کیا اور بہتر سے جو چیز بنے گی وہ اس چیز سے بہتر ہوگی جو بدتر سے بنے۔ لہٰذا میں آدم سے بہتر ہوں اور بہتر کا بدتر یا کمتر کو سجدہ کرنا معقول نہیں ہے، اس وجہ سے میں نے سجدہ نہیں کیا۔ یعنی شیطان نے اپنے مادہ کے حُسن سے اپنے حسن پر استدلال کیا۔ اس کے بعد جب وہ اپنے زعم میں اپنے آپ کو بہتر اور خیر سمجھنے لگا تو پھر وہ یہ سمجھا کہ کمتری اور برتری سجدہ کرنے کی علت ہے۔ یعنی کمتر کو چاہیئے کہ وہ برتر کو سجدہ کرے۔ اور چونکہ مجھ میں کمتری نہیں ہے اس لئے مجھے سجدہ نہیں کرنا چاہیئے۔ اللہ تعالےٰ نے پہلے ہی فرمایا تھا اذ امرتک جب میں نے حکم دے دیا تو پھر کوئی مانع نہیں ہوسکتا۔ یعنی اللہ تعالےٰ نے فرمایا کہ طاعت اور فرماں برداری کے لئے صرف میرا امر کافی ہے۔ کسی دوسری شئے کی ضرورت نہیں ہے۔ اس لئے کہ دیگر تمام اشیاء نے میرے امر اور قول کن کی اطاعت کرکے وجود حاصل کیا ہے ان کی کیا مجال ہے جو وہ میرے حکم سے سرتابی کرسکیں اور جب وہ سب میرے حکم کے تابع ہوکر سکون اور موجود ہوئی ہیں تو وہ دوسرے کو میرا حکم ماننے سے کیوں کر پھیر سکتی ہیں یعنی جب وہ خود مطیع ہیں تو دوسروں کو میرا حکم ماننے سے کیونکر روک سکتی ہیں۔ کیونکہ وہ خود اپنے آپکو تو روک نہیں سکتیں میرا حکم ماننے سے تو دوسروں کو میرا حکم ماننے سے کیسے روک سکتی ہیں یعنی ان میں اتنی طاقت ہوتی تو وہ خود میرے حکم سے انکار کرتیں اور نہ ہوتیں۔ تو دوسری چیزوں سے اطاعت نہ کرانے کی ان میں کہاں طاقت ہے۔ لہٰذا کوئی بھی شئے میرے حکم کے خلاف کرانے کی طاقت نہیں رکھتی اور کوئی شئے مانع نہیں ہے۔ مطلب یہ ہے کہ ہر شئے نے اس کے حکم کُن سے وجود حاصل کیا۔ پھر دوسرے حکم سے بقا حاصل کی۔ جتنے وجود اور بقائیں ہیں وہ اس کی اطاعت کررہی ہیں اور وہ جب وجود اور بقاء وجود میں اس کی اطاعت کررہی ہیں اور اطاعت میں مصروف ہیں تو ان کو کہاں

فرصت وطاقت جو دوسروں کو اس کی اطاعت سے روکیں یعنی ان کو تو وجود اور بقا میں اس کی اطاعت سے فرصت ہی نہیں۔ جو وہ فارغ ہو کر دوسروں کو وجود وبقا میں اطاعت کرنے سے روکیں۔ وَهُوَ كَلٌّ عَلَىٰ مَوْلَاهُ۔ وہ تو خود اپنے مولیٰ پر بھاری ہیں اور ان کا مولیٰ ان کا وجود اور بقا اٹھائے ہوئے ہے۔ وہ دوسرے کے وجود وبقا کا بوجھ کس طرح اٹھا سکتی ہیں۔ یعنی ان میں مانع امر بننے کی صلاحیت ہی نہیں ہے۔ کیونکہ ان کا وجود مستقل نہیں ہے۔ لہٰذا فرمایا کہ میرے امر کے بعد کوئی مانع نہیں ہے کیونکہ میرا امر تو موجب طاعت ہے اور جب موجب طاعت حاصل ہو گیا تو مانع طاعت خود بخود منفی ہو گیا اور وہ مانع طاعت صرف نہی ہے۔ جاننا چاہیئے کہ آمر و ناہی صرف اللہ تعالیٰ ہے اور تمام اشیا کو یا امر کیا گیا ہے یا نہی کی گئی ہے اور جن کو امر و نہی کی گئی ہے ان میں امر و نہی کرنے کی قابلیت نہیں ہے ان میں تو امر و نہی سننے کی قابلیت ہے، کرنے کی قابلیت نہیں ہے۔ اور اگر ان میں امر کرنے کی قابلیت ہوتی تو وہ امر کو نہ مانتیں۔ اور امر کو نہ سنتیں اور جب وہ امر کو نہ سنتیں تو وہ موجود ہی نہ ہوتیں ان کا موجود ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ وہ مامور ہیں آمر نہیں ہیں۔

اور جبکہ وہ آمر اور ناہی نہیں ہیں تو نہ مانع ہیں نہ موجب ہیں تو شیطان نے دیگر اشیاء کو مانع قرار دیا اور یہ نہ سمجھا کہ مانع وہ ہے کہ جس کو حق نہی ہو اور حق نہی اسی کو ہے جس کو حق امر ہے اور حق امر صرف خدا کو ہے۔ لہٰذا غیر کو مانع ٹھہرانا غیر کو آمر ٹھہرانا ہوا اور یہ کفر و شرک ہے۔ اسی لئے اللہ تعالیٰ نے فرمایا وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِيْنَ۔ وہ کافروں میں سے ہو گیا۔ خلاصہ یہ ہوا کہ شیطان نے امر الٰہی کو فعل الٰہی کے تابع کر دیا۔ یعنی امر الٰہی کو کائنات اور ذوات کے محاسن کے تابع کر دیا۔ کائنات اور کائنات کے محاسن کا علم عقلی کہلاتا ہے

اور امر کا علم شرعی کہلاتا ہے تو گویا شیطان نے شریعت کو عقل کے تابع کردیا۔
اور یہ نہ سمجھا کہ امر الٰہی کُن تکوین سے مقدم ہے۔ یعنی کُن مکون یعنی واقعات موجودات کائنات سے مقدم ہے اور کائنات و واقعات جو مرتبہ تکوین میں ہیں۔ یہ امر یعنی کُن سے مؤخر ہیں تو کُن کا ماتحت تکوین کو ہونا چاہیئے تھا اس نے تکوین کے ماتحت کن کو کردیا۔ یعنی عقل کے ماتحت شریعت کو کردیا اور یہی شیاطین الانس اور شیاطین جن کی حالت ہے کہ وہ شریعت کو عقل کے ماتحت کرتے ہیں اور جملہ شرور صرف اسی شر شیطان کی فروع ہیں۔ جو بھی شر ہوگا وہ شریعت کو عقل کے ماتحت کرنے سے ہوگا۔ اس کو سمجھ لو۔ عقل حاکم و آمر نہیں ہے۔ کیونکہ مرتبہ وجود میں اس نے اطاعت کی ہے اور اس اطاعت کے صلہ میں اس کو یہ وجود ملا ہے۔ لہٰذا مرتبہ بقار میں بھی اسی کو اطاعت کرنی ہوگی اور یہ محکوم ہوگی نہ کہ حاکم۔ لہٰذا شیطنت اور شر شیطان صرف عقل کی حاکمیت اور آمریت کا نام ہے۔ یہاں سے یہ بات بھی معلوم ہوگئی کہ نص کے مقابل میں قیاس مردود ہے
اب ہم تنزل کے طور پر شیطان کے قیاس میں گفتگو کرتے ہیں۔ شیطان نے یہ کہا کہ میں بہتر ہوں۔ اور بہتر بدتر یا کمتر کو سجدہ نہیں کرسکتا۔ اس نے اپنی بہتری کو اس طرح ثابت کیا کہ میں آگ سے بنا ہوں اور آگ مٹی سے بہتر ہے اور آدم مٹی سے بنا ہے اور مٹی آگ سے کمتر یا بدتر ہے اور جو چیز بہتر سے بنے وہ بہتر ہے اس چیز سے جو کمتر سے بنے۔ لہٰذا میں آدم سے بہتر ہوں۔ شیطان کی یہ بات کہ میں آگ سے بنا ہوں یہ صحیح ہے اور آدم مٹی سے بنا ہے یہ بھی صحیح ہے۔ دونوں باتوں کی اللہ نے تصدیق کردی۔ لیکن یہ بات کہ آگ مٹی سے بہتر ہے یہ غلط ہے۔ اس لئے کہ اللہ تعالےٰ نے یہ فرمایا قُلْ أَفَأُنَبِّئُكُم بِشَرٍّ مِّن ذَٰلِكُمُ النَّارُ کیا اس سے بدتر چیز بتلا دوں (اور وہ) آگ ہے۔ اللہ تعالےٰ نے آگ کو شر فرمایا۔

نیز میں کہتا ہوں کہ جس چیز میں بقا کے اسباب زیادہ ہیں وہ خیر ہے اور جس میں فنا کے اسباب زیادہ ہیں وہ شر ہے۔

آگ جسم میں افتراق پیدا کرتی ہے۔ مٹی اتصال پیدا کرتی ہے اور افتراق درحقیقت فنا ہے اور اتصال بقا ہے۔ ہم آگے مفصل اس چیز کو بیان کریں گے لہٰذا آگ کسی طرح بھی مٹی سے بہتر نہیں ہے اور ہم اس بات کو نہیں مانتے کہ چونکہ آگ کا حیز طبعی مٹی کے حیز طبعی سے فوق میں واقع ہے اس وجہ سے آگ مٹی سے فائق اور بہتر ہو۔ اس لئے کہ مرکب کے حیز طبعی سے مفرد کا جز فوق میں ہے اور مفرد فائق الحیز ہوتے ہوئے مرکب سے بہتر اور اشرف نہیں ہے۔

حسی شہادت اس بات کے لئے کافی ہے کہ جو چیزیں ہوا میں ہیں وہ زمینی چیزوں سے اشرف نہیں ہیں شیطان آگ کو اشرف اس بنیاد پر سمجھتا ہے کہ آگ کا مکان مٹی کے مکان سے فائق ہے یعنی تفوق مکانی موجب خیریت اور اشرفیت ہے اور یہ غلط ہے چھت کو مکین پر تفوق مکانی ہے اور چھت مکین سے اشرف نہیں ہے ملائکہ آسمان پر رہتے ہیں، حورالعین جنت میں رہتی ہیں اور انسان سے افضل نہیں ہیں اور اگر مٹی سے آگ کو افضل تسلیم بھی کر لیا جائے تو یہ ضروری نہیں ہے کہ افضل سے جو چیز بنے وہ افضل ہو اس چیز سے جو غیر افضل سے بنے۔ اس لئے کہ ہو سکتا ہے کہ غیر افضل کے ساتھ کوئی ایسا جز متصل ہو کہ جو اس افضل سے بھی افضل ہو جیسے سونے کی انگوٹھی میں چھوٹا نگ ہو اور چاندی کی انگوٹھی میں ہیرے کا نگ ہو، اس صورت میں چاندی کی انگوٹھی سونے کی انگوٹھی سے افضل اور قیمتی ہو جائے گی' اور اسی بات کی طرف اشارہ فرمایا۔

خلقت بیدی میں نے تو اس آدم کو اپنے دونوں ہاتھوں سے بنایا ہے۔ لہٰذا دونوں ہاتھوں سے بنانا اور اپنی روح پھونکنا یہ موجب شرافت ہے

میں کہتا ہوں اگر اچھی چیز سے اچھی ہی چیز بنے گی تو قدرت البتہ حسن مادّہ کے تابع ہو جائے گی. حالانکہ حسنِ مادّہ قدرت الٰہی کے تابع ہے. میں کہتا ہوں کہ بہتری کی علت مادّہ ہے ہی نہیں، بلکہ بنانا ہے. کیونکہ جو شے مادّہ سے بنائی جاتی ہے وہ شے تو قطعاً اپنے مادّہ سے بہتر ہوتی ہے. جیسے کپڑا روئی سے بہتر ہے قفل، کنجی اور تلوار، لوہے سے بہتر ہے. روٹی گیہوں سے بہتر ہے. قلاقند دودھ سے بہتر ہے. مکان اینٹ پتھر سے بہتر ہے. اس سے صاف ظاہر ہے کہ کاریگری اور بناوٹ ہی بہتری کا سبب ہے اور یہ کاریگری جہاں بھی اور جس مادہ میں بھی متحقق ہو گی خواہ وہ مادہ گھٹیا اور ادنیٰ ہو تو وہ چیز محض اس کاری گری کی بنا پر اس چیز افضل ہو جائے گی کہ جس چیز کا بہترین مادہ ہو. اور اس میں کاری گری کمتر مادے والی چیز سے کمتر ہو. جس طرح لوہے کے اوزار بشیتر سونے اور سونے کے زیورات سے افضل اور قیمتی ہوتے ہیں. یقیناً لوہے کے باریک اوزار کا مادہ یعنی لوہا سونے کے زیورات کے مادّہ یعنی سونے سے کمتر ہے. لیکن اس کمتر مادہ کیساتھ جب صناعی متصل ہوتی ہے تو وہ بہتر مادہ اور بہتر مادہ سے بنی ہوئی چیز سے افضل اور بہتر ہے لہٰذا آدم کے مادہ مٹی کو کمتر کو تسلیم کرنے کے بعد جب کہ اس کے ساتھ دونوں ہاتھوں کی کاری گری چسپاں ہوئی تو یہ مجموعہ افضل مواد کے مصنوعات سے افضل ہو گیا۔

اس کے بعد میں کہتا ہوں کہ آدم ملائکہ اور شیطان سے پیچھے پیدا ہوا. بلکہ فلکیات اور ارضیات سب سے پیچھے پیدا ہوا ہے. یہ بیّن دلیل اس بات کی ہے کہ اولیات اگر مقصود صانع ہوتے تو ان اولیات کے تحقق کے بعد صنعت اور تکوین ختم ہو جاتی، لیکن کائنات کی صنعت ختم نہیں ہوئی بلکہ آدم کی صنعت باقی رہی اس سے پتہ چل گیا کہ پچھلی صنعت یعنی آدم پہلی صنعتوں

یعنی کل کائنات سے افضل ہے۔ لہٰذا شیطان کا یہ دعویٰ کہ میں آدم سے بہتر ہوں بالکل غلط ہے۔

اب شیطان کی دوسری بات کہ بہتر بدتر اور کمتر کو سجدہ نہیں کرتا۔ تو شیطانی اصول پر بھی یہ غلط ہے اور ہمارے اصول پر بھی غلط ہے شیطانی اصول پر تو اس وجہ سے غلط ہے کہ جب نار مٹی سے افضل ہے تو نور مٹی سے بدرجہ اولیٰ افضل ہے۔ تو جب نور سے بنے ہوؤں نے آدم کو سجدہ کرلیا۔ تو نار سے بنے ہوئے کو کیا عار ہے۔ اور ہمارے اصول پر یہ سجدہ سجدۂ تعظیم ہے۔ اور ادنیٰ کی اعلیٰ تعظیم کرسکتا ہے۔ تمام فضلا اور قدسی نفوس خلفاء کی تعظیم کرتے ہیں۔ بیشتر خلفاء ان فضلا سے علم و عمل تقدس طہارت میں کمتر ہوتے ہیں۔ عقل حس سے اشرف ہے۔ بیشتر عقلی ادراکات حسی ادراکات کے تابع ہوتے ہیں حضرت یعقوب علیہ السلام نے اپنے بیٹے حضرت یوسف علیہ السلام کو سجدہ کیا۔ غرضکہ افضل غیر افضل کی تعظیم نہیں کرسکتا۔ یہ اصول بالکل غلط ہے۔ اور صحیح جواب اس شیطانی استدلال کا وہی ہے جو اوپر گذر گیا کہ امر کے بعد کوئی مانع نہیں ہے اور امر موجب سجدہ ہے۔

شہرستانی نے اپنی کتاب ملل و نحل میں شیطان کے سات شبہے نقل کئے ہیں۔

پہلا شبہ :۔ جب اللہ تعالیٰ کو یہ معلوم تھا کہ میں اس کی نافرمانی کروں گا تو مجھے پیدا کیوں کیا۔

دوسرا شبہ :۔ عام طور پر امر و نہی اور تکلیف دینے میں اس کا کیا فائدہ ہے اور کیوں تکلیف دیتا ہے۔

تیسرا شبہ:۔ مجھے پہلے اپنی معرفت کی تکلیف دی پھر آدم کو سجدہ کرنے کی تکلیف کیوں دی۔

چوتھا شبہ:۔ میں نے جب نافرمانی کی تو لعنت کیوں کی۔ اس کا کوئی فائدہ نہ تھا میرا سراسر نقصان ہوا۔

پانچواں شبہ:۔ جب لعنت کر دی تو پھر دوبارہ جنت میں داخل ہونے کا کیوں مجھے موقع دیا۔

چھٹا شبہ:۔ پھر اس کے بعد آدم کی اولاد پر مجھے کیوں مسلط کیا اگر ایسا نہ کرتا تو عالم بالکل شر سے پاک ہوتا اور تمام عالم میں خیر ہی خیر ہوتا۔

ساتواں شبہ:۔ پھر میں نے مہلت مانگی تو قیامت تک کی مہلت کیوں دی۔

یہ ہیں وہ سات شبہے جو وہ تمام اپنے متبعین کو سکھاتا ہے اور کوئی شبہ جہاں میں ایسا نہیں ہے جو بالواسطہ یا بلا واسطہ ان سات سے سے تعلق نہ رکھتا ہو۔ اللہ تعالےٰ نے ان ساتوں شبہوں کا یہ جواب دیا کہ اے ابلیس تو نے مجھے پہچانا ہی نہیں۔ اگر تو مجھے پہچان لیتا تو یہ نہ کہتا کہ یہ کیوں کیا۔ اور یہ کیوں نہیں کیا۔ کیونکہ میں خدا ہوں مجھ سے یہ نہیں پوچھا جا سکتا کہ میں نے یہ کیوں کیا اور وہ کیوں نہیں کیا۔ اور یہ جواب بالکل حق ہے کیونکہ اللہ کی معرفت کا ذریعہ صرف ایک ہی ہے اور وہ یہ ہے کہ اللہ کیا ہے اللہ وہ ہے کہ جس کے فعل کے لئے علت نہیں ہے۔ مثلاً زمین کی مقدار اور وزن ایک رتی کم بھی ہو سکتا تھا موجودہ وزن سے اور ایک رتی زیادہ بھی ہو سکتا تھا۔ پھر

کیا وجہ جو موجودہ وزن کے ساتھ موزوں ہوئی۔ لہٰذا کسی نے موجودہ وزن کے ساتھ اس کو موزوں کیا۔ بس وہ ہی اللہ ہے۔ تو اللہ کی معرفت کے جتنے طریقے ہیں سب میں یہ ہی بات مشترک ہے کہ اس کا فعل غیر معلل ہے۔ یعنی بغیر کسی وجہ کے زمین کو موجود وزن و مقدار کے ساتھ موزوں اور مقدر کیا۔ یعنی اس کے افعال کی فہرست اٹھا کر دیکھو تو کہیں بھی اس کے فعل کی علت نہیں ملے گی۔ بس ٹھیک اسی طرح اس کے حکم اور امر کی علت نہیں ملے گی۔ جو چاہے کرے اور جو چاہے حکم دے۔ اب اگر کوئی یہ کہے کہ یہ بات عقل میں نہیں آتی کہ خدا کا حکم اور فعل بے علت اور بے وجہ ہو تو میں کہوں گا یہ بات عقل میں آتی ہے کہ خدا کی ذات بے علت ہو۔ جب یہ تسلیم کر لیا کہ خدا کی ذات بے علت ہے تو اس کا حکم اور اس کا فعل بھی بے علت تسلیم کر لینا چاہیے۔ جس طرح اس کی ذات کے لئے علت نہیں ہے اسی طرح اس کے فعل کے لئے علت نہیں ہے۔ اور یہ بالکل معقول بات ہے۔ الغرض شیطان کے ساتوں سوالوں میں لفظ کیوں کا ہے۔ یعنی یہ کیوں کیا یہ کیوں کہا اور شروع میں ابلیس اس بات کا اقرار کر چکا ہے کہ میں تجھے ہی اللہ پہچانتا ہوں کہ تو میرا معبود ہے۔

اللہ تعالے نے جواب دیا کہ اے ابلیس تو نے مجھے پہچانا ہی نہیں۔ اگر تو مجھے پہچانتا تو یہ نہ کہتا کہ یہ کیوں کیا اور یہ کیوں کہا اور یہ ہی جواب حق ہے اس لئے کہ اگر ابلیس اس کی ذات کو پہچان لیتا کہ اس کی ذات جب بے علت ہے تو قطعی یہ بھی پہچان لیتا کہ اس کا فعل اور قول بھی بے علت ہے اور جس کی ذات کے متعلق یہ نہیں کہا جا سکتا کہ اس کی ذات کیوں ہے بالکل اسی طرح

اس کے قول فعل کے متعلق کبھی نہیں کہا جاسکتا کہ یہ قول کیوں اور یہ فعل کیوں اور جن کی ذاتیں بالعلتہ ہیں ان کے قول فعل بھی بالعلتہ ہیں۔ ابلیس نے اپنے خالق کو مخلوقات میں شامل کردیا اور مشرک ہوگیا۔ کیونکہ مخلوقات کے فعل کے لئے علت ہوتی ہے اس نے خالق کے فعل کے لئے بھی علّت کٹھرائی۔ پس یہ شیطان کا شر ہے جو اپنے تمام متبعین میں کھیلا یا کرتا ہے اور ہر شخص یہ کہتا ہے کہ یہ اللہ نے کیوں کیا یہ کیوں کیا۔ خلاصہ شیطان کے ان شبہات کا اور جو قرآن شریف میں شبہ اللہ نے نقل کیا ہے یہ ہے۔ اللہ کے افعال واحکام کی تعلیل اور حسن مادہ سے حسن صورت پر قیاس اور امر کا حسن کے تابع ہونا اور نص کے مقابل میں قیاس کو نافذ کرنا اللہ کے افعال واحکام کی تعلیل سے تمام فلسفی اور اعتزالی شبہے پیدا ہوئے اور حسن مادہ کے پیش نظر تمام شہوانی معاصی کا ظہور ہوا اور امر کے حسن کے تابع ہونے سے تمام شرائع ناسخہ سے انکار کا ظہور ہوا۔ حدی اور غضبانی اور اعجابی اور تکبری معاصی رونما ہوئے اور نص کے مقابل میں قیاس پر عمل کرنے سے تمام بدعات کا ظہور ہوا۔ غرضیکہ جملہ شرور اسی شیطانی شر سے پیدا ہوتے ہیں۔ بایں وجہ اللہ تعالیٰ نے اپنے فضل وکرم سے بندہ کو ہدایت کی کہ وہ شیطان کے شر سے میری پناہ مانگے۔ اَعُوْذُ بِاللّٰہِ مِنَ الشَّیْطٰنِ الرَّجِیْمِ۔ بس یہ مختصر سی تفسیر اعوذ کی کافی ہے

اب ہم انشاء اللہ بسم اللہ شریف کی تفسیر شروع کرتے ہیں۔

اَللّٰھُمَّ صَلِّ عَلٰی سَیِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَّعَلٰی اٰلِ سَیِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَّبَارِکْ وَسَلِّمْ۔

تفسیر

بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ

تفسیر بسم اللہ شریف

بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ

قولہ جلت اسمارہ بسم اللہ الرحمٰن الرحیم، اللہ رحمٰن رحیم کے نام سے (ہی ہر شئی کی ابتدا ہے)۔

ایک روایت میں آیا ہے کہ تمام آسمانی کتابوں میں جو مضامین ہدایت ہیں وہ سب کے سب ان چاروں یعنی توریت اور زبور انجیل اور قرآن میں ہیں۔ اور ان چاروں میں جو مضامین ہیں وہ تمام کے تمام قرآن شریف میں ہیں۔ اور قرآن شریف کے مضامین سورۂ فاتحہ میں ہیں۔ اور سورۂ فاتحہ کے مضامین بسم اللہ میں ہیں۔ اور بسم اللہ کے مضامین ب میں ہیں۔ اور یہ حق ہے اس لئے کہ ب کے معنی اتصال کے ہیں، یعنی متصل ہونے اور چمٹنے کے ہیں یعنی مقصد تمام تعلیمات اور ہدایات کا صرف یہی ہے کہ بندہ اپنے رب سے متصل ہو جائے

اب اس بات کا بیان کہ کائنات اور موجودات میں سے ہر شئی ہر موجود ہر کائن کی ابتدا اللہ ہی کے نام سے ہے، یہ ہے کہ ابتدا حقیقتاً اس کائنات میں موجود نہیں ہے، یعنی حقیقی ابتدا اور حقیقی قبلیت اور حقیقی شروع وہ ابتدا ہوگی جس کے لئے ابتدا اور قبلیت نہ ہو اور یہاں ہر قبلیت سے قبل اور ہر ابتدا سے پہلے ابتدا موجود ہے، اور متحقق ہے کیونکہ ہر حادث سے قبل حادث یا عدم حادث موجود ہے اور متحقق ہے یعنی ابتداؤں کا سلسلہ لانہایت جارہا ہے اور کوئی ایسی ابتدا نہیں ملتی جس کے لئے ابتدا نہ ہو، اور سلسلۂ ابتداآت لامتناہیہ فرضیہ سے باہر سلسلۂ لاابتدا ہے، فرضیہ کی قید اس لئے لگائی ہے کہ واقعیہ

لا متناہیہ باطل ہے، لیکن جس دن زمین و آسمان کو پیدا کیا ہے، اس سے پہلے، اور اس سے پہلے، اور اس سے پہلے اور اسی لا انتہا پہل کے مراتب پر اللہ تعالیٰ سولہ آنے کُل کلاں قادر ہے، اس لئے سلسلہ کو مفروضہ اور فرضیہ ہم نے کیا ہے اور اس سلسلہ ابتدائیت میں لا ابتدا ماضی کی جانب میں داخل نہیں ہے، جیسا کہ اب تک علماء اور حکما گمان کرتے آئے ہیں۔ یعنی ابتداؤں کا سلسلہ لا ابتدا پر نہیں ٹھہرتا، یعنی ماضی کی جانب میں لا ابتدا ہو اور پھر سلسلۂ ابتدائیت ہو، ایسا نہیں ہے۔ اس لئے کہ لا ابتدا، لا انتہا ہے اور اب ماضی کا حصہ گزرنے کے بعد ابتدائیت شروع ہونے کی تقدیر پر لا ابتدا منقطع ہوگا۔ جب ہی تو ابتدائیت شروع ہوں گے، اس لئے لا ابتدا اس سلسلۂ ابتدائیت کا اوّل نہیں ہے کیونکہ لا ابتدا لا اوّل ہے اور لا اوّل سلسلۂ اوّلیات کا اوّل اسی لائن اوّلیات میں ہو نہیں سکتا کیونکہ اس وقت لا اوّل سے اوّل کو ربط حقیقی ہو جائے گا اور لا اوّل مثل ان اوّلیات کے اوّل ہو جائے گا۔ یعنی لا اوّل منقطع ہو کر اس سلسلۂ اوّلیات کا اوّل ہو جائیگا، اور لا اوّل کا اوّل ہونا محال ہے، لہٰذا لا اوّل اس سلسلۂ اولیات سے باہر ہے اور اس سلسلۂ اوّلیات کو محیط ہے خواہ یہ سلسلۂ کائنات موجودہ ہوں یا معدومہ، خواہ متناہی ہوں خواہ غیر متناہی، فرضی ہوں یا حقیقی، ہر صورت میں لا اوّل اول کو گھیرے ہوئے ہے۔ اب اگر تو یہ کہے کہ جب لا اوّل اوّل کو گھیرے ہوئے ہے تو سلسلۂ اوّلیات محدود اور متناہی ہو گیا اور سلسلۂ ابدیت کے لئے انقطاع اور آخر ثابت ہو گیا، نیز سلسلۂ معلوماتِ باری تعالیٰ سوائے باری تعالیٰ کے یعنی وہ سلسلۂ معلوماتِ باری تعالیٰ جس میں خود باری تعالیٰ شامل نہیں ہے

وہ قطعی غیر متناہی ہے، اور وہ معلومات محاطہ یعنی گھیرے ہوئے ہونے کی تقدیر پر محدود اور متناہی ہو گئے اور اسی وجہ سے جہم ابن صفوان جنّت اور دوزخ کے انقطاع کا قائل ہوا اور شہادت شاہد حق کی لایا وَ قَدْ اَحَاطَ بِکُلِّ شَیْئٍ عِلْمًا میں کہتا ہوں شاہد حق ہے، شہادت حق ہے لیکن جہم کو یہ نہ سوجھا کہ دائرہ قطر سے تقریبًا تین گنا ہے، یعنی ۲۲ اور ۷ کی نسبت ہے اس نے اپنے رب کو گویا دائرہ سے تشبیہ دی ولیس کمثلہ شئ اس صورت میں رب بھی محدود ہو گیا معاذ اللہ، نیز اگر لا اوّل اور اوّل کے دونوں سلسلے دو خطوط مستقیمہ کے طور پر واقع ہوں گے تو برہان تطبیق جاری ہو کر دونوں کو محدود کر دے گی۔ اور برہان تطبیق کے یہ معنی ہیں کہ زائد کی زیادت سرے پر منطبق فرض کر کے ناقص کے انقطاع پر ظاہر ہوگی، یعنی ماضی کے سرے پر دونوں کو ملایا تو جب ناقص منقطع ہو تو کچھ زیادت باقی رہی اور وہ محدود اور ناقص پر زائد ہو کر وہ زائد بھی محدود ہو گیا۔ نیز دائرہ اور خطوط دونوں صفتیں اجسام کی ہیں، اور وہ خالق اجسام ہے، وہ کس طرح مخلوق کے مشابہ ہو سکتا ہے، لہذا وہ دائرہ اور خطوط سے پاک ہے اور کسی قسم کے جسمانی احاطہ کے یہ احاطہ مشابہ نہیں ہے؛ بلکہ اس کی مثل ایسی ہے جیسی کہ تاثیر اثر کو گھیرے ہوتے ہے ایجاد وجود کو گھیرے ہوتے ہے، اور ایسا گھراؤ اور احاطہ کسی محیط اور محاط میں نہیں ہے، یعنی کوئی محیط محاط کے اتنا قریب نہیں ہے جتنا کہ تاثیر اور ایجاد اثر اور وجود کے قریب ہے۔ لہٰذا یہ احاطہ کسی احاطہ کی مثال اور مثل نہیں ہے بلکہ مثل ہے ولہ المثل الاعلیٰ اس کے لئے اعلیٰ درجہ کی مثل ہے، اور دلیل اس کی یہ ہے کہ اوّل ہر مرتبہ اوّلیات میں جو لا تناہی مفروضہ ہیں ہو سکتا ہے۔ پھر اس مرتبہ معیّنہ میں اس کا ہونا حقیقی نہ رہا بلکہ فرضی یعنی فارض کے فرض پر موقوف ہوا۔ اور یہ فرض

نہ واقع ہے نہ خلاف واقع ہے اور یہی معنی "امکانی" ہیں، اور اگر یہ واقعی ہوتا تو لا اوّل ہوتا، اگر لا واقعی ہوتا تو اوّل اور مبتدی نہ ہوتا، لہٰذا اوّل لا اوّل کے فرض کا نتیجہ ہے اور اسی کو امکان کہا جاتا ہے اور کوئی علّت معلول سے اتنی قریب نہیں ہے جتنا کہ فارض فرض سے قریب ہے، یعنی اس میں شک نہیں کسی بھی دو چیزوں میں اتنا تقرّب نہیں ہے جتنا کہ علّت و معلول میں تقرب ہے۔ لیکن فارض اور مفروض میں جو تقرب ہے وہ علّت و معلول سے کہیں زیادہ ہے، لہٰذا یہ مثال نہ ہوئی بلکہ مثلِ اعلیٰ ہوئی۔ اب مِثل اور مَثل کا فرق یہ ہے کہ مِثل اس کو کہتے ہیں جو شئ کی ماہیت کے مساوی ہو، اور مَثَل اس کو کہتے ہیں جو شئ کے بعض خارجی عوارض میں مساوی ہو، لہٰذا اس کے لئے مَثَل ہے اور مِثل و مثال نہیں ہے اسی وجہ سے مِثل کی نفی کی ہے لیس کمثلہ شئ اور مَثل کو ثابت کیا ہے، وللہ المثل الاعلیٰ۔

اب ہم کو یہ بات بیان کرنی ہے کہ شئے کو موجود کرنے کے یہ معنی ہیں کہ شئ کی ماہیت کو وجود کے ساتھ متصّف کر دیا اور ماہیت کا وجود کے ساتھ اتصاف کرنا ہی ایجاد ہے تو گویا ایجاد وجود اور ماہیت کے بیچ میں ہے تو شئے سے اس کا وجود اتنا قریب نہیں ہے جتنا کہ اتصاف یعنی ایجاد قریب ہے، اور یہی معنی اللہ تبارک و تعالیٰ کے قول کے ہیں وَنَحْنُ اَقْرَبُ اِلَیہِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِیْد اور فانی قریب (ہم اس کی رگِ جان سے بھی زیادہ قریب ہیں۔ اور میں قریب ہوں) اور یہی معنی احاطہ کے ہیں وَاللّٰہُ بِکُلِّ شَئٍ مُّحِیْطٌ اللہ ہر شئے کو گھیرے ہوئے ہے۔ یعنی اگر وہ احاطہ نہ کرے تو پھر وہ شئے وہ شئے نہ رہے تو یہ احاطہ ہی ایجاد اور اتصاف بالوجود ہے۔ لہٰذا اشیاء متناہی ہوں یا غیر متناہی ہوں ہر شئے کو وہ اس کے وجود کے ساتھ متصّف کر رہا ہے، بس یہی احاطہ ہے، ایسا نہیں ہے کہ جیسے بھیڑوں کا ایک گلہ ہے اُس کو رسی سے یا چہار طرف دیوار سے گھیر لیا ہے، بلکہ وجود کی رسّی سے

ہر شئے کو باندھ دیا ہے اور یہ احاطہ مَثَلِ اعلیٰ ہے۔

اب ہم یہ بیان کرتے ہیں کہ یہ وجود فرض ہے، یعنی جس طرح آگ کو حرارت لازم ہے، سورج کو روشنی لازم ہے اور دیگر تمام علتوں کو ان کے معلول لازم ہیں، اس طرح خالق کو مخلوق لازم نہیں ہے۔ اور جس طرح کہ با اختیار اور ذی قدرت لوگوں کے اعمال و افعال ان کے اختیاری اور ارادی فعل ہیں ایسا بھی نہیں ہے، یعنی خالقِ عالم کا فعل نہ اضطراری ہے نہ ایسا اختیاری جیسا کہ انسانی اختیار متصوّر ہے۔ کیونکہ اگر فعل اضطراری ہوتا تو جس طرح حرارت اور روشنی سے حار اور روشن کی طرف فوراً ذہن منتقل ہوتا ہے اسی طرح عالم کو دیکھتے ہی خالقِ عالم کا یقین ہو جاتا اور نظر و استدلال کی ضرورت نہ رہتی، بالکل اگر ایسا اختیاری ہوتا جیسا کہ انسان کا اختیاری فعل ہے تو جس طرح مکان کو دیکھ کر معمار کا یقین ہو جاتا ہے اسی طرح عالم کو دیکھ کر صنّاعِ عالم کا یقین ہو جاتا، در نظر و فکر کی گنجائش نہ رہتی۔

ایک جماعت نے اپنے رب کو مضطری میں جمادات نباتات وغیرہ کی مثل کر دیا اور دوسری نے انسان کی مثل قرار دیا۔ اور اس کے لئے مَثَلِ اعلیٰ ہے مِثال اور مِثل نہیں ہے یعنی کمالِ اختیار اور کمالِ ارادہ اور کمالِ مشیّت، اور اس کمال کی تفسیر یہ ہے کہ نفسِ ارادہ مرادیں کافی ہے، یعنی مادہ، مدّت، زمان، مکان، آلات، اسباب، شروط نفی وغیرہ، موانع کی ضرورت نہیں ہے، صرف ارادہ کافی ہے مراد کے حاصل ہونے میں یہی معنی ہیں اللہ تعالیٰ کے قول یَفْعَلُ مَا یَشَاءُ کے یعنی نفسِ مشیت فعل کے لئے کافی ہے۔ اب یہاں غور کا مقام ہے کہ اگر مرادیں اور افعال مرید اور فاعل سے خارج اور باہر ہوں تو بیشک ارادے کو مراد تک پہنچنے میں فاصلہ اور مسافت درکار ہوگی اور اس

مسافت اور فاصلہ کے عبور کرنے میں مدّت مادہ سامان کی ضرورت ہوگی، اور یہاں ایسا نہیں ہے، لہذا معلوم ہوگیا کہ مرادیں ظرف ارادے میں ہی ہیں یہی وجہ ہے کہ ارادے سے مراد جدا نہیں ہوتی۔ اور ارادے سے مراد کے جدا نہ ہونے کا نام یعنی کمال مشیت کمال ارادہ یہی فرض ہے اگرچہ اس قسم کے لفظ کا استعمال شریعت میں ممنوع ہے لیکن سمجھانے کے لئے یہ لفظ استعمال کیا گیا ہے کیونکہ اس سے یہ وہم ہوتا ہے کہ اشیاء فرضی ہیں اور ہم فرضی اس کو کہتے ہیں جو باطل ہو، اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا مَاخلقنا السّماء والارض ومَا بینہما باطلا۔ تو فرض کے لفظ سے یہ وہم ہوتا ہے کہ عالم باطل ہے تو سمجھ لو کہ اللہ ہی کا کلام حق ہے۔ اور عالم حق ہے اس لئے کہ اللہ نے اس کو باطل نہیں بنایا، لہٰذا اللہ تبارک وتعالیٰ سے میں پناہ مانگتا ہوں کہ ایسا لفظ میں استعمال کروں جس کی شریعت نے اجازت نہ دی ہو اور اب لفظِ فرض اور اختراع کی جگہ لفظِ مصنوعی اور غیر حقیقی کا استعمال کرتا ہوں، میرا مطلب یہ ہے کہ واقع میں یا وجود ہے یا عدم ہے، یا دونوں ہیں یا دونوں نہیں ہیں۔ دونوں کا ہونا دونوں کا نہ ہونا اجتماع النقیضین اور ارتفاع النقیضین ہے اور واقع میں عدم ہی عدم کا ہونا نفی صانع اور نفی مصنوع ہے۔ لہٰذا پچھلی تینوں شقیں باطل ہیں۔ تو ثابت ہوگیا کہ واقع میں وجود ہی وجود ہے اور یہی وجود حقیقی ہے، اور یہی باری تعالیٰ کا وجود ہے۔ یعنی ظرف واقع صرف ایک ہی وجود سے پُر ہے اور اس میں کسی دوسرے وجود کی گنجائش ہی نہیں جیساکہ ارشاد فرمایا کل شئٍ ھالکٌ الا وجہہ یعنی کسی شئے کا وجود واقع میں نہیں ہے سوائے باری تعالیٰ کی ذات کے۔ لہٰذا کائنات کا وجود جو باطل نہیں ہے وہ ظرف ارادے میں ہے اور سلسلۂ کائنات کے ساتھ ارادہ متعلق ہوا اور یہ مستقبل کی جانب میں لاتناہی چلاگیا اور ماضی کی جانب میں چونکہ ارادہ

متعلق ہوا ہے اس لئے حادث ہے اور ماضی کی جانب میں لاتناہی کا انسان وہم کرتا ہے، اور چونکہ تعلق ارادے سے قبل متعلَق بالفتح یعنی کائنات ہو نہیں سکتی، لہٰذا حادث کے یہی معنی ہیں کہ ارادہ متعلق ہوا، اور قبل التعلق ارادہ مرید ہے اور یہی ازل اور یہی ابد ہے، اور یہی اوّل اور یہی آخر ہے اور سلسلہ ارادے کے اندر لاتناہی جا رہا ہے، یعنی کسی جگہ نہیں ٹھہرتا یہ سلسلہ کے ابدی ہونے کے معنی ہیں، اور حقیقی ازل و ابد خدا کی ذات اور اس کی صفات ہیں۔ بس اور یہ سلسلہ ماضی میں لااوّل نہیں ہو سکتا، کیونکہ اس کے لئے اوّلیت یعنی تعلق ارادہ موجود ہے اور ارادہ لا اوّل ہے، لہٰذا لااوّل اور اوّل کا ربط یہ تعلّقِ ارادہ ہی ہے، ارادہ لااوّل، مراد اوّل، تعلق ارادہ اولیت۔ خوب سمجھ لو کہ مرید قدیم، ارادہ قدیم، مراد حادث، تعلّق ارادہ حدوث۔

قدمار فلاسفہ نے کہا کہ جس ارادے سے مراد جدا نہیں ہے وہ ارادہ ازلی ہے یا حادث ہے۔ اگر وہ ارادہ ازلی ہے تو یقیناً مراد بھی ازلی ہے اگر وہ ارادہ حادث ہے تو اس حادث ارادہ کے لئے محدث کوئی اور ارادہ ہونا چاہیئے۔ اور اسی طرح اس دوسرے کے لئے تیسرا اور چوتھا الغرض ارادوں کا تسلسل لازمی ہے، اور سلسلۂ ارادات لااوّل ہو گیا۔ لہٰذا عالم ازلی ہے۔
اس کا جواب متکلمین کی طرف سے یہ دیا گیا کہ ارادہ قدیم اور ازلی ہے، اور تعلقِ ارادہ حادث ہے۔ اس پر پھر یہ اعتراض ہوا کہ تعلق ارادہ جب حادث ہے تو اس حادث کے لئے پھر محدث چاہیئے اور پھر تسلسل لازم آیا، اس تسلسل کو بعض نے تسلیم کر لیا کہ یہ تسلسل تعلقات میں ہے، اور تعلقات اعتباری چیز ہے

اور اعتباری اشیاء میں تسلسل روا ہے۔ میں کہتا ہوں حادث کا وجود یعنی عالم کا وجود ہی اس تعلق سے ہے اسے کیونکر اعتباری کہا جا سکتا ہے۔ یہ تعلق تو مبدا کائنات ہے اور نیز اعتبارات انسانی قابل انقطاع ہو سکتے ہیں۔ یہ تو اعتبار باری تعالیٰ ہے یہ کیونکر قابل انقطاع ہو سکتا ہے۔ شارح مواقف نے کہا کہ یہ شبہ ایسا ہے کہ یہاں اقدام پھسلتے ہیں۔ یعنی لاینحل ہے، شبہ کا حاصل یہ ہے کہ اگر ارادۂ ازلی کو مراد لازم ہے تو یقیناً مراد اور عالم ازلی ہو گیا اور اگر ارادہ حادث ہے تو یقیناً تسلسل ہے۔ جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ ارادہ ازلی ہے اور اس کا تعلق مراد کے ساتھ حادث ہے اس جواب پر یہ اعتراض ہے کہ تعلق ارادہ جب حادث ہے تو اس حادث کے لئے محدث چاہیئے اور وہ محدث اگر قدیم ہے تو پھر عالم ازلی ہو گیا، اور اگر وہ محدث بھی حادث ہے تو یقیناً تسلسل لازم آیا جو محال ہے۔

میں کہتا ہوں کہ ارادہ ازلی، مراد حادث، تعلق ارادہ حدوث (نہ کہ حادث) یعنی حادث جو حادث ہوا ہے وہ اسی تعلق ارادے کی وجہ سے حادث ہوا ہے، اور اسی حدوث سے حادث ہوا ہے، لہٰذا تعلق ارادہ نہ ازلی ہے نہ حادث ہے بلکہ عین عالم حدوث ہے اور حوادث کی معیار ہے، یعنی حادث کہتے ہی اس کو ہیں جو متعلَق (بالفتح) ارادہ ہے اور متعلِق (بالکسر) ازلی ہے اور تعلق معیار ہے۔

حاصل یہ ہے کہ حادث موجود بعد العدم کا نام نہیں ہے، موجود بعد العدم ہونا تو حوادث زمانیہ کا خاصہ ہے، اور فریقین اس حقیقت سے بے خبر ہے، بلکہ حادث کیا چیز ہے؟ حادث وہ چیز ہے کہ جس کے ساتھ قدرت اور ارادہ متعلق ہو، یعنی جو وجود قدرت اور ارادے سے حاصل ہوا ہے وہ وجود حادث ہے، اور جو وجود قدرت اور ارادے سے حاصل نہیں ہوا وہ ازلی ہے، لہٰذا اللہ

تعالیٰ کی ذات و صفات کے ساتھ قدرت متعلق نہیں ہوئی، لہٰذا اس کی ذات و صفات ازلی ہیں اور عالم کے ساتھ قدرت متعلق ہوئی لہٰذا عالم حادث ہے۔ خلاصہ موجود کی دو قسمیں ہیں ایک کسی قدرت اور ارادے کا نتیجہ ہے، دوسرا کسی قدرت اور ارادے کا نتیجہ نہیں ہے، سو جو کسی قدرت اور ارادے کا نتیجہ نہیں ہے بس وہی ازلی اور قدیم ہے، اور جو کسی قدرت کا نتیجہ ہے، بس وہی حادث ہے۔

یہاں شبہ یہ ہوا ہے کہ ارادے کو مراد لازم ہے، اس کے معنی یہ سمجھے گئے ہیں کہ جس طرح آگ سے حرارت جدا نہیں ہے، اسی طرح ارادے سے مراد جدا نہیں ہے۔ ایک فریق تو یہ سمجھ ہی رہا تھا مگر دوسرے فریق کو بھی یہ سمجھتے ہوئے جواب میں دشواری پڑی اور حق یہ ہے کہ ایسا لزوم اختیار اور ارادے کے منافی ہے، اور اس قسم کے ارادے اور اضطرار میں کوئی فرق نہیں رہتا بلکہ ارادہ مراد کے ساتھ متعلِق ہے اور مراد متعلَق (بالفتح) ہے، نہ لازم تاکہ ازلی ہو جائے۔

مطلب یہ ہے کہ مراد ارادے سے اس طرح متصل نہیں ہے جس طرح آگ سے حرارت متصل ہے۔ اگر ایسا ہوتا تو بے شک جب سے ارادہ ہو تب سے ہی مراد ہوتی، اور ارادے کی ازلیت سے مراد بھی ازلی ہو جاتی مگر ایسا ہے نہیں، ورنہ یہ ارادہ اضطرار سے بدل جائے گا، اور ارادہ ارادہ ہی نہیں رہے گا، بلکہ جس طرح فاعل بالاختیار کے ارادوں اور اختیار کے ساتھ ان کے افعال متصل ہوتے ہیں، اسی طرح سے اس ارادے کے ساتھ بھی مراد متصل ہوتی ہے۔ صرف فرق یہ ہے کہ فاعل، بالاختیاروں کے افعال چونکہ زمانے میں ہوتے ہیں، اس لئے یہاں تقدّم و تاخرِ زمانی ہوتا ہے اور چونکہ یہ ارادہ ایسا ہے کہ اسی ارادے سے زمانہ پیدا ہوا ہے، یعنی اسی ارادے کے تعلق سے زمانہ پیدا ہوا ہے اس لئے یہاں زمانہ کا تقدم

متصور نہیں ہے، ارادے کا تعلق ہی ایجاد ہے، اور اسی ایجاد سے زمان مکان جدا نہیں ہے۔ اور یہ تقدّم اور قبلیت کا ایجاد ہے، یہ پہلا تقدّم ہے، پہلی قبلیت ہے یہ پہلا پہلا ہے، اس کے لئے پچھلا ہوگا، اس مرتبہ سے پہلے پہلا پن متصوّر ہی نہیں ہے، عالم حکایت چونکہ کمزور ہے اس لئے پہلا پہلا پن کہنا پڑا، یہ نا قابلِ حکایت ہے، سمجھانے کے لئے پہلا پہلے پر داخل ہوا، ورنہ پہلا ہی پہلا ہے۔ اس سے پہلے پہلا کہنا متصور ہی نہیں ہے جیسے اعداد میں ایک سب سے پہلا ہے اور یہاں یہ نہیں کہا جا سکتا کہ ایک سے پہلے کیا ہے، سو سمجھ لو کہ ایک سے پہلے نہ عدم ایک ہے نہ وجود غیر ایک۔ بالکل یہی حال معدودات کا ہے کیونکہ اس معدود سے پہلے نہ اس معدود کا عدم ہے اور نہ کسی دوسرے معدود کا وجود ہے۔ یہاں قبلیت متصوّر ہی نہیں ہے۔ جس طرح عدد میں قبلیت متصوّر نہیں ہے، اور چونکہ عدد معدود کو عارض ہے، سو جو حال عدد کا ہے وہی معدود کا ہے، اور اسی چکر میں فریقین پڑ گئے، ایک فریق کو تو شبہ ہوا۔ دوسرے نے اس کا نظریہ اپناتے ہوئے اور دل میں تسلیم کرتے ہوئے جواب دینا شروع کیا، اور غلط سلط جواب دیئے۔

چنانچہ بوعلی نے کہا کہ اگر یہ سوال ہو کہ اس وقت (یعنی جس وقت عالم کو پیدا کیا) کیوں پیدا کیا، اس سے پہلے کیوں نہیں پیدا کیا؟ تو بوعلی جواب دیتا ہے کہ یہ فعل ذاتی ہے، اور ذاتی افعال کے لئے کیوں کا لفظ مستعمل نہیں ہے۔

میں کہتا ہوں کہ یہ جواب بالکل حق ہے، میرا ایمان ہے کہ اللہ کے فعل سے سوال نہیں ہو سکتا، لیکن سوال سے جو یہ وہم تمام فلاسفہ اور متکلمین کو ہو رہا ہے کہ وجودِ عالم سے پہلے اور اس سے پہلے، اور اس سے پہلے، یہاں تک کہ کہیں تک بھی یہ سلسلہ نہیں ٹھہرتا، یہ وہم دور کرنا تھا کیونکہ سلسلۂ وہم لا متناہی اس حق جواب کے بعد بھی باقی رہتا ہے۔ میں کہتا ہوں کہ صحیح جواب یہ

ہے کہ یہاں پہلی پہل ہے وجودِ عالم سے قبل کوئی قبلیت متصور نہیں ہے سائل جو کہتا ہے اس سے پہلے تو اس کا یہ سوال صحیح ہی نہیں ہے تاکہ جواب دیا جائے۔ یعنی یہ کہنا صحیح نہیں ہے کہ "وجودِ عالم اور وجودِ زمان و مکان سے قبل" جس طرح یہ کہنا صحیح نہیں ہے کہ "ایک سے قبل کیونکہ یہاں قبلیت ہی نہیں ہے، لہذا سائل کو یہ جواب دینا ہے کہ" وہاں قبلیت ہے ہی نہیں" اگر وہاں قبلیت ہوتی جیسی کہ زمانیات میں قبلیت اور بعدیت موجود ہے تو پھر شیخ الرئیس نے جو جواب دیا ہے وہ جواب دینا حق ہوتا یعنی اگر سائل یہ کہتا کہ محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت موجود بعثت کے زمانہ سے پہلے کیوں نہیں ہوئی تو اس کا جواب یہ دینا کہ یہ اللہ کا فعل ہے، اور اللہ کے فعل سے "کیوں" کیساتھ سوال صحیح نہیں ہے، تو یہ جواب دینا صحیح ہے۔ لیکن جہاں قبلیت متصور ہی نہیں ہے وہاں جواب یہی ہے جو میں نے دیا یعنی زمانہ کے حدوث کے وقت قبلیت متصور ہی نہیں ہے کیونکہ پہل پہلے کی صفت ہے لہذا پہلے سے پہلے کوئی پہلا اور کوئی پہل متصور نہیں ہے۔ چنانچہ حکیم الاعظم ارسطو کو یہی شبہ ہوا کہ عدم زمان وجود زمان پر مقدم ہوتے ہوئے قدیم ہو جائے گا یعنی اگر زمانہ حادث ہوگا یعنی موجود بعد العدم ہوگا تو یہ عدم اس وجود پر مقدم ہوگا، اور یہ تقدم و تأخر جمع ہو نہیں سکتے اور جو تقدم تأخر جمع نہ ہو سکے وہی زمانی ہے۔ لہذا عدم زمان میں زمانہ ہو گیا، اور یہ محال ہے تو لامحالہ زمانہ مسبوق بالعدم نہیں ہے بلکہ دائم اور ازلی ہے اور اس حکیم نے یہ بھی کہا کہ جو حدوث کا قائل ہوا وہ گویا قدم کا قائل ہوا لیکن اس کو اپنے قدم کے قائل ہونے کا پتہ نہیں چلا

میں کہتا ہوں بالکل یہی تقریر مکان میں جاری ہے کہ اگر مکان محدود

ہوگا تو اس کی عدم مکانیت اور عدم محدودیت مکان سے باہر ہوگی اور اندر باہر ہونا یہ صفتِ مکانی ہے۔ لہٰذا لامکان میں مکان ہو گیا، اور یہ محال ہے لہٰذا محدودیت مکان محال ہے، لہٰذا مکان بھی لامحدود ہے، تو جو مکان کے محدود ہونیکا قائل ہوا، وہ لامحدود ہونے کا قائل ہوا، اور مکان اسکے نزدیک محدود ہے تو گویا یہ لامحدود ہونے کا قائل ہوا۔ لیکن اس کو پتہ نہیں چلا۔

غرض کہ حق جواب یہ ہے کہ مکان و زمان دونوں کے لئے اوّل ہے، دونوں حادث ہیں، دونوں محدود ہیں۔ یہاں ایک نکتہ سمجھ لینا چاہیئے کہ حادث کے معنی مسبُوق بالعلتہ کے غلط ہیں جیسے کہ فلاسفہ نے لئے ہیں۔ کیونکہ اس وقت اللہ تعالیٰ فاعل بالاضطرار ہو جائے گا تَعَالَے اللّٰہ اور نیز حادث کے معنی موجود بعد العدم یا مسبوق بالعدم کے بھی نہیں ہیں، جیسے کہ علمائے متکلمین نے لئے ہیں، ورنہ پھر وہی خرابیاں لازم آئیں گی، جو ارسطو نے لازم کی ہیں بلکہ حادث کے معنی مسبوق بالقدرۃ کے ہیں یعنی متعلَّق (بالفتح) بالقدرۃ اور یہ مقدور اوّل ہے، یعنی جو شیٔ مقدور ہوگی، متعلق قدرۃ ہوگی، اس کو لازم ہے کہ اس کے لئے اوّل ہو اور جب اوّل ہو گیا تو اس سے قبل اور تقدم اور پہل کا سوال ہی نہیں ہوتا۔

میں اللہ تعالیٰ سے دعا کرتا ہوں کہ میری اس تحقیق کو قبول فرمائے، اور جن لوگوں کو اس سے فائدہ ہو، وہ میرے لئے اللہ سے دعا کریں کہ اللہ تعالیٰ میرے گناہوں کو اور میری تمام غلطیوں کو اس مقدس نبی کے طفیل میں معاف کردے جس کو تمام عالموں کے لئے رحمت بنا کر بھیجا ہے۔ اَللّٰھُمَّ صَلِّ عَلٰی سَیِّدِنَا وَمَوْلَانَا مُحَمَّدٍ وَّعَلٰی اٰلِ سَیِّدِنَا وَمَوْلَانَا مُحَمَّدٍ وَّبَارِكْ وَسَلِّمْ۔

اب اگر کوئی کہے کہ بولو کیا کہتے ہو کہ جب تم نے تقدم کی نفی کر دی، یعنی عالم سے پہلے پہل ہے ہی نہیں، اور جب پہل نہیں تو پہلا نہیں تو بتاؤ کہ باری تعالیٰ

خالقِ عالَم وحدہ' لاشریک، عالم سے پہلے ہے اور پہلا ہے۔ اس کی تحقیق یہ ہے کہ جو تقدم و تاخر عالم میں پائے جاتے ہیں یعنی تقدّم بالحلتہ جیسے سورج اور روشنی، یا تالا کھولتے وقت ہاتھ کی حرکت اور کنجی کی حرکت اور تقدّم بالذات جیسے ایک کا تقدّم دو پر، اور تقدّم بالمکان جیسے امام کا تقدّم مقتدی پر اور تقدّم بالشرافت جیسے خاتم النبیین صلی اللہ علیہ وسلم کا تقدّم۔ انبیائے سابقین پر یہ تقدّماتِ خمسہ مشہورۂ عالم اور کائنات ممکنات حادثات کی صفتیں ہیں۔ یہ تقدّم تاخر چونکہ صفتِ حادث ہے، یہ صفت باری تعالیٰ نہیں ہو سکتا جس طرح متقدّم مخلوق ہے اسی طرح تقدّم مخلوق ہے۔ لہٰذا مخلوقی تقدّم تاخر سے اس کی ذات پاک ہے، اور دلیل اس کی یہ ہے کہ مخلوقی تقدّم اور متقدّم مخلوقی تاخر اور متاخر کی ضد ہے اور وہ خالقِ ضدین ہے وہ کیونکر کسی ایک ضد کے ساتھ متصف ہو سکتا ہے جیسا کہ ارشاد فرمایا ھُوَالْاَوَّلُ وَالْاٰخِرُ وہی اوّل ہے وہی آخر ہے اور مخلوق اوّل اوّل ہونے کی حیثیت سے مخلوق آخر نہیں ہو سکتا لہٰذا اس تقدّم کی مثال عالم میں نہیں ہے، لہٰذا اس تقدّم کی کنہ سمجھنے سے عقولِ نورانیہ عاجز ہیں چہ جائیکہ عقولِ ظلمانیہ۔ لیکن اس کی مثل اعلیٰ ہے اور وہ انسان کا اختیاری اختراع کہ بیک آن لاکھوں انسان عالمِ اختراع میں اس نے اختراع کئے اور ان کا سلسلہ بقدرِ اختراع لاتناہی چلا جا رہا ہے، اور اس سلسلہ کے لئے اوّل ہے اور آخر اس وقت تک نہیں ہو سکتا جب تک اختراع ختم نہ ہو، اور اس سلسلہ کے اوّل سے اوّل اس عالمِ اختراع میں کوئی چیز نہیں ہے یعنی اس سلسلۂ اختراعیہ میں لائن شروع میں نہ خالی ہے نہ بھری ہوئی یعنی لائن ہے ہی نہیں، جو کہا جائے کہ لائن کی ابتدا یہاں سے ہے۔ صاف اتنی بات ظاہر ہے کہ اس لائن کا اوّل خالی ہونا موہوم ہے کہ جس جگہ سے انسانوں کی قطار شروع ہوئی ہے اس سے پہلے ہو سکتی تھی یہ صرف وہم ہے حقیقت

یہ ہے کہ جہاں سے انسانِ اوّل شروع ہوا ہے، وہیں سے ہی لائن مخترعہ شروع ہوئی ہے۔ اب یہاں دو رُخ ہیں۔ لائن ایک تو ترتیبی لائن یعنی انسان کا یکے بعد دیگرے ہونا، اور ایک یہ انسان جس جگہ کھڑے ہیں تو لائن ترتیبی زمان ہے، اور لائن دقوفی مکان ہے۔ اس لائن اختراع کے اندر زمان و مکان دونوں موجود ہیں لیکن مخترع اور اختراع کرنے والے کے اعتبار سے ایک آن ہے، یعنی عالم اختراع میں بچہ پیدا ہوا، بڑا ہوا، سالہا سال گزر گئے، لیکن اختراع کرنے والے نے بیک آن ان تمام زمانوں کو اختراع اور فرض کر لیا، اور جس طرح اختراع کے اندر کا انسان اس حقیقی انسان کا صحیح تصوّر نہیں کر سکتا اسی طرح یہ حقیقی انسان اپنے خالق کا تصور نہیں کر سکتا۔ اور جس طرح اختراع کے اندر کا انسان اپنے سلسلہ سے پہلے کا توہّم کرتا ہے اُسی طرح حقیقی انسان اپنے سلسلے سے پہلے کا توہّم کرتا ہے، اور جس طرح وہاں یعنی عالمِ اختراع کے اندر سلسلہ کے اوّل سے اوّل تقدم اور متقدّم نہیں ہے، اسی طرح یہاں حقیقی کائنات میں سلسلہ کے اوّل سے اول تقدم اور متقدّم نہیں ہے اور جس طرح یہ سلسلۂ اختراعیہ اگر اختراع اور فرض جاری رہے تو لا تناہی چلا جائے گا، اور کہیں نہیں رُکے گا، اور اس کے باوجود انسانِ حقیقی اس کو گھیرے ہوئے ہے۔ اسی طرح اس حقیقی کائنات کے سلسلۂ لا تناہیہ کو خالقِ حقیقی گھیرے ہوئے ہے۔ اور جس طرح انسان مخترع اختراع کرنے والا اس اختراعی انسان کے ہر فعل کو دیکھ رہا ہے خواہ یہ کتنا ہی لا تناہی زماناً اور مکاناً چلا جائے، اسی طرح خالقِ حقیقی اس کائناتی سلسلہ کو خواہ ابد تک یہ چلا جائے بیک آن دیکھ رہا ہے۔ جتنا یہ انسانِ حقیقی اس اختراعی انسان کی رگِ جاں سے قریب ہے اُتنا ہی خالقِ عالم خالقِ حقیقی اس انسان اور کائنات سے قریب ہے، جس طرح یہ انسان اپنے اس اختراعی انسان سے اوّل ہے اور اس سلسلۂ اختراعیہ سے آخر ہے اسی طرح خالقِ حقیقی کائنات

حقیقیہ کے سلسلہ سے اوّل ہے اور آخر ہے۔ اور جس طرح یہ انسانِ حقیقی کائناتِ عالم میں بالکل ظاہر ہے اور کائناتِ اختراعیہ میں بالکل باطن ہے، یعنی کہیں کبھی سلسلۂ اختراعیہ میں نہ اوّل آخر نہ اوسط میں اس حقیقی انسان کا پتہ نہیں چلتا۔ اسی طرح خالقِ حقیقی واقع میں بالکل ظاہر ہے اور کائنات حقیقیہ میں باطن ہے۔ نہ اوّل میں ہے نہ بیچ میں نہ آخر میں، جس طرح انسانِ حقیقی اس اختراعی سلسلۂ لامتناہیہ کی تربیت اور نشو ونما بیک آن کر دیتا ہے اسی طرح خالقِ حقیقی تمام کائناتِ حقیقی کی بیک آن تربیت کر دیتا ہے۔ اور جس طرح یہ انسانِ حقیقی اس سلسلہ کو روزی رزق پہنچاتا ہے اسباب سے یا بلا اسباب، اسی طرح رزاقِ حقیقی اس سلسلہ کو روزی پہنچاتا ہے۔ اور جس طرح یہ انسانِ حقیقی اس اس اختراعی عالم کے زمان و مکان سے پاک ہے بالکل اسی طرح خالقِ حقیقی اس زمان و مکان سے پاک ہے۔ اور جس طرح انسان اختراعی اپنے اختراع کرنے والے انسان کی حقیقت کو نہیں سمجھ سکتا، بالکل اسی طرح یہ انسانِ حقیقی اپنے خالقِ حقیقی تعالیٰ و تقدس کی حقیقت کو نہیں سمجھ سکتا، اور جس طرح اس اختراعی انسان میں اس حقیقی انسان نے شعور فرض اور اختراع کر دیا ہے اسی طرح حقیقی صانع نے اس حقیقی انسان میں شعور فرض کر دیا ہے۔ اور جس طرح اختراعی انسان عالمِ اختراع میں اختراعی اختیار سے کوئی کدھر جا رہا ہے کوئی کدھر جا رہا ہے، اسی طرح کائنات میں حقیقی انسان اس اختیار سے جو حقیقی صانع نے اس کو دیا ہے کوئی کدھر جا رہا ہے کوئی کدھر جا رہا ہے۔ جس طرح تیرے اختراع سے اختراعی انسانوں میں ایک شخص ہدایت کے لئے آیا اور اس کی ہدایت سے جو تیرے اختراع سے ہو رہی ہے، چندنے اپنے اختیارِ اختراعی سے جو تیرے اختراع سے وہ اختیارِ اختراعی

حاصل کئے ہوتے ہیں) مانا یہ بھی تیرے ہی اختراع سے اور چند نے اپنے اختیار اختراعی سے (جو تیرے اختراع سے وہ اختراعی اختیار حاصل کئے ہوئے ہیں) انکار کردیا۔ بالکل اسی طرح خالقِ حقیقی نے سلسلۂ انسانی میں ایک محترم انسان اپنے اختیار سے بھیجا، اور ان انسانوں میں سے بعض نے اسی طرح مان لیا (جس طرح تیرے اختراعی انسانوں نے تیرے اختراعی اختیار دیتے ہوئے مان لیا تھا) یہاں تک کہ تو نے اس سلسلہ کو ختم کردیا اور دوبارہ اختراع کرکے اس سلسلہ کے دو ٹکڑے علیحدہ علیحدہ کردیئے ایک کو آگ میں ایک کو باغ میں ڈال دیا اور دونوں کا اختراع جب تک کرتا رہا جب تک تو رہا۔

بس یہی جبر و قدر کا حل ہے، یعنی عالمِ اختراع میں مکلف انسان مختار ہے۔ اور اس کا نتیجہ اسی عالمِ اختراع میں ہے لیکن مخترع کے اعتبار سے تمام مخترعات مجبور ہیں۔ لیکن جزا سزا اس ظرف مخترع یعنی انسانِ حقیقی میں نہیں ہے۔ وہاں تو صرف انسانِ حقیقی ہے کوئی اور شے ہے ہی نہیں۔ بالکل اسی طرح خالقِ حقیقی نے ظرفِ کائنات میں اوّل سلسلہ عمل کا رکھا اور انجام میں جزا کو رکھا۔ یعنی ظرفِ کائنات میں مختار رہا۔ اور بیرونِ طرف جبر رہا اور جزا سزا کائنات کا پچھلا حصّہ ہے

غور کرو عام طور پر علمار متکلمین نے چھٹا تقدم بیان کیا ہے اور اس کی مثال اجزائے زمان کی دی ہے کہ جس طرح ایک جز زماں دوسرے جز زماں پر مقدّم ہے اس طرح عدم زمان وجود زمان پر مقدّم ہے اور خالقِ عالم عالم پر مقدّم ہے۔ یہ غلط ہے، اس لئے کہ اجزائے زمان کا تقدّم و تأخّر حقیقی تقدّم و تأخر زمانی ہے اور زمانیات میں بالواسطہ ہے، نیز ازلی عدم کا انقطاع متصوّر نہیں، نیز اجزائے زماں ایک دوسرے کے ساتھ جمع نہیں ہوسکتے، اور خالقِ عالم مقدّم بھی ہے مؤخّر بھی ہے معًا بھی ہے۔ لہٰذا اس بحث سے ظاہر ہوگیا کہ

حادث کے معنی متعلق قدرت کے ہیں، اور اس کو اوّلیت اور ابتدا لازم ہے اور یہ کہنا کہ "اس سے پہلے" یہ صحیح نہیں ہے کیونکہ سب سے پہلے یہی ہے، اس سے پہلے کا سوال ہی درست نہیں ہے اور اللہ تعالیٰ کو اور اس کی قدرت کو کس قسم کا تقدّم ہے، سو یہ تقدمات خمسہ میں سے کوئی نہیں، اور جو چھٹا تقدّم متکلمین بتلاتے ہیں وہ بھی غلط ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کو یہ کہنا کہ "وہ تھا اور رہے اور رہے گا" یہ صحیح نہیں ہے، بلکہ "وہ ہے"، تھا اور ہوگا کہنا بھی درست نہیں ہے وہ ہر وقت ہے، مگر کسی وقت یعنی زمانہ میں مقیّد نہیں ہے، یعنی زمانہ سے اور مکان سے پاک ہے هُوَ مَعَكُمْ اَيْنَ مَا كُنْتُمْ جہاں کہیں تم ہو وہ وہاں تمہارے ساتھ ہے۔ ماضی میں، حال میں مستقبل میں ازل میں ابد میں جو ہے وہ اس کے ساتھ ہے، یعنی آنِ واحد میں تمام زمانوں میں ہے، اور یہی آنِ واحد حال ہے کیونکہ حال اگر منقسم ہوگا تو کچھ ماضی میں داخل ہو جائے گا اور کچھ مستقبل میں، لہٰذا حال صرف آن ہی ہو سکتی ہے۔ اور اس کے لئے صرف، حال ہی حال ہے یہی وجہ ہے کہ وہ ابد تک کے حالات دیکھ رہا ہے اور وہ اس کے سامنے ہیں انھم یرونہ بعیداً و نراہ قریباً وہ اس کو دور دیکھتے ہیں اور ہم اس کو قریب دیکھتے ہیں یعنی ان کے لئے مستقبل ہے اور ہمارے لئے حال ہے۔ اور اس سے مسئلہ علم باری تعالیٰ بھی حل ہو گیا۔ یعنی ازل سے ابد تک سب حال ہے، ماضی مستقبل اس کے لئے ہے ہی نہیں، کیونکہ جس وقت وہ ماضی میں ہے، ٹھیک اسی وقت حال میں، اسی وقت مستقبل ابد میں، جس وقت وہ شئے کے عدم کے ساتھ ہے، اسی وقت وہ اس کے وجود کے ساتھ ہے، اسی وقت وہ اس کے عدم لاحق کے ساتھ ہے، اسی وقت اگر وہ شئ مکلّف ہے تو اس کے محشور ہونے کے ساتھ ہے اور اسی وقت وہ ابد میں ہے، اور اب ازل میں کسی شئے کو جاننے سے اس کا ازلی

ہونا لازم نہیں آتا، کیونکہ جس وقت وہ ازل میں ہے اسی وقت وہ وقت حدوث شئے میں ہے۔ جو دشواریاں علمِ باری تعالیٰ کے مسئلہ میں تھیں وہ سب رفع ہوگئیں، واللہ اعلم۔

اب ہم اصل تفسیر کی طرف متوجہ ہوتے ہیں اور کہتے ہیں کہ ابتداءِ حقیقی چونکہ اس عالم میں نہیں ہے، جیساکہ شروع تفسیر میں ہم نے ثابت کردیا ہے اور ابتدا مبتدی کی صفت ہے، اور مبتدی وہ وجود ہے کہ جس کے لئے اول ہو اور ابتدا ہو، اور کوئی وجود بغیر وحدت کے متحقق ہو نہیں سکتا، یعنی کسی شئ کا تحقق ہو نہیں سکتا، جب تک وہ واحد نہ ہو، اور اس کائنات میں واحدِ حقیقی متحقق نہیں ہے، اور اس کا ثبوت فلسفیانہ انداز میں یہ ہے کہ کائن اور موجود وہ شئے ہے جس پر اثر مرتب ہو، اور اثر کی ترتیب کثرت کو چاہتی ہے، جیسے سورج کہ وہ مبدء ضَو ہے، اور ظاہر ہے کہ سورج اور چیز ہے اور ضَو اور روشنی اور چیز ہے، لہٰذا سورج شئے واحد نہیں ہے یہی حال کائنات میں سے ہر ایک کا ہے لہٰذا کائنات میں کوئی شئے واحد حقیقی نہیں ہے۔ اور اس کا ثبوت ہندسانہ طور پر یہ ہے کہ ہم نے ایک زاویہ قائمہ ۳ وتروں سے فرض کیا ہے اس کا ہر ضلع ۲ واحدوں کا ہے، اب اس کا وتر نہ تو ۳ ہوسکتا ہے کیونکہ شکل حماری میں ثابت ہوچکا کہ کوئی سے دو ضلعے مثلث کے تیسرے سے بڑے ہوتے ہیں، اور یہاں دو ضلعے ۳ واحدوں کے ہیں، جو بالضرور تیسرے سے بڑے ہیں، لہٰذا اس کا وتر ۳ سے کم ہوگا، اور نہ اس کا وتر ۲ واحد ہیں، کیونکہ قائمہ کے وتر کا مربع ضلعین کے مربع کے برابر ہوتا ہے، اور ہر ضلع کے مربع سے بڑا ہوتا ہے تو ہر ضلع سے بڑا ہوا، اور ہر ضلع دو دو واحدوں کا ہے تو وتر دو واحدوں سے بڑا ہوا، بحکم عروس اور ۳ سے چھوٹا ہوا، بحکم حماری تو وتر ۲ اور ۳ کے بیچ میں ہوگیا، لہٰذا اس کا وتر ۳ سے کم ہوگا اور واحد منقسم ہوگیا

تو ذات واحد نہ رہا۔

اور محاسبانہ انداز میں اس کا ثبوت یہ ہے کہ اگر واحد عددی واحد حقیقی ہوگا تو کسور اعشاریہ اور کسور صحیحہ سب باطل ہو جائیں گے لیکن کسور حق ہیں تو معلوم ہوا کہ واحد عددی درحقیقت واحد نہیں ہے اور بغیر واحد حقیقی کے اثنینیت اور اکثریت متصور ہی نہیں ہو سکتی تو لامحالہ واحد حقیقی وحدہٗ لاشریک، کائنات سے باہر ہے اور وہی خالق کائنات ہے۔

لہٰذا ہر شئے کے لئے اس واحد حقیقی کا اسم مبارک یعنی واحد یعنی ایک مستعار لیا گیا اور اس سے ہر شئے کے وجود اور ہر سلسلہ اعداد و معدودات کی ابتداء ہوئی یعنی ایک سے ابتدا ہوئی یا ایک اور واحد حقیقی وحدہٗ لاشریک کا اسم ہے جو خالق کائنات ہے، اور چونکہ جب ہر شئے کے وجود کی ابتدا اور ہر سلسلہ اعداد و معدودات کی ابتدا اسی کے مبارک اسم سے ہے تو کلام جو درحقیقت اسمار کا سلسلہ ہے اس سلسلۂ اسمار کا آغاز بھی اسی کے اسم مبارک سے ہوا یہی وجہ ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کُل امرذی بال لم یبدٔ ببسم اللہ فہوا قطع ہر ذی شان چیز بغیر بسم اللہ کے مقطوع ہے یعنی منقطع اور ناقص ہے بلکہ معدوم ہے، یعنی شئے ذی شان ذی آثار منقطع اور معدوم ہے جب تک کہ وہ واحد نہ ہو اور واحد اللہ کا اسم ہے، واللہ اعلم۔

یہ بات معلوم ہونی چاہیے کہ لفظ اسم کے معنی نام کے ہیں، اور لغت میں اسم وہ لفظ ہے جو موجودات میں سے کسی موجود کی تعین کے لئے وضع کیا گیا ہو جو ذات مبارکہ خالق ارض و سمار ہے اسی کے لئے واضع لغت نے لفظ اللہ موضوع کیا ہے۔ تو لفظ اللہ اسم ہے، اور اسم لفظ اللہ کا اسم جنس ہے جس طرح تمام اشیار کے اسمار کا اسم جنس ہے۔

اور اصطلاحِ نحو میں اسم کے مختلف معنی بیان کئے گئے ہیں، اوّل اسم وہ لفظ ہے جس کے معنی سے اخبار یعنی خبر دینا صحیح ہو یعنی جو شئی مخبر عنہ اور محکوم علیہ اور فاعل مبتدا بننے کے قابل ہو اس کے لئے جو لفظ موضوع ہے وہ لفظِ اسم ہے یہ تعریف صحیح نہیں ہے اس لئے کہ موجودات میں سے کوئی موجود ایسا نہیں ہے کہ جس پر اثر مرتب نہ ہو، کیونکہ اگر اثر مرتب نہ ہوگا تو وہ موجود موجود ہی نہیں رہے گا۔ یعنی وجود نام ہی ترتّبِ آثار کا ہے تو ہر شئی پر اس کے اثر کے ساتھ حکم کیا جا سکتا ہے، تو ہر شئی محکوم علیہ ہو گئی، پھر اس اسم کے ساتھ محکوم علیہ ہونے کو خاص کرنے کے کیا معنی ہیں، فعل اور حرف بھی محکوم علیہ ہو گئے، اللہ تعالیٰ نے فرمایا کل شئ ھالک ہر شئے ہالک ہے، یہاں ہر شئے کو ہلاکت کے ساتھ محکوم علیہ بنایا گیا ہے۔ وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا آسمان اور زمین اور ان کے مابین کو بیکار ہم نے نہیں بنایا۔ یعنی ان پر آثار مرتب ہیں، اور حرف و فعل بین السماء والارض ہیں تو یہ کیوں کر باطل ہو سکتے ہیں، اور جب کہ یہ باطل نہیں ہو سکتے تو ضرور کوئی نہ کوئی ان پر اثر مرتب ہے، اور ان ہی آثار کے ساتھ ان پر حکم کیا جاتا ہے اور یہی معنی محکوم علیہ ہونے کے ہیں نیز یہ کہنا کہ حرف محکوم علیہ نہیں ہوتا، یہ صحیح نہیں ہے، کیونکہ اسی مثال میں حرف محکوم علیہ اور مخبر عنہ اور مبتدا ہو گیا، اور اگر یہ کہا جائے کہ یہاں یعنی اس مثال میں حرف حرف نہیں ہے بلکہ اسم ہے تو ہم کہتے ہیں کہ اس مثال میں محکوم علیہ نہیں ہوتا، یہ کس کی خبر ہے۔ اسم کی خبر ہے تو تناقض ہو گیا، یعنی اسم محکوم علیہ نہیں ہوتا اور اگر محکوم علیہ نہیں ہوتا یہ حرف کی خبر ہے تو قطعی حرف محکوم علیہ اور مخبر عنہ، اور مبتدا ہو گیا اور قدماء ائمہ اس شبہ کو صعب اور سخت کہتے آئے ہیں، عنقریب اس کی تحقیق اور اس کا حل آگے بیان ہوگا۔

اور اسم کی اس تعریف پر بھی یہ اعتراض ہوا ہے کہ جب "کیا" اور "کہاں" اسمار ہیں نحویوں کے نزدیک باوجود اسم ہونے کے یہ محکوم علیہ اور مبتدا نہیں ہوتے، دوسری تعریف بعض لوگوں نے کہا کہ اسم وہ ہے جو فاعل مفعول مضاف ہو سکے، اس تعریف کا حاصل بھی وہی ہے کہ مبتدا ہو سکے۔ تیسری تعریف یہ ہے کہ اسم وہ کلمہ ہے جو ایسے معنی پر دلالت کرے کہ جس معنی کی معلومیت مستقل ہو، اور معلومیت کے مستقل ہونے کے یہ معنی ہیں کہ اِدھر لفظ بولا جائے اُدھر اس کے معنی سمجھ میں آجائیں کسی اور معنی کے مِلانے کی ضرورت نہ پڑے، اس پر یہ اعتراض ہوا کہ ہر شئے مستقل طور پر معلوم ہے، یعنی حرف کے معنی بھی مستقل طور پر معلوم ہیں۔ اگر حرف کے معنی مستقل طور پر معلوم نہ ہوں گے تو وہ دوسرے کے ملانے سے کیا معلوم ہو سکتے ہیں؟

چوتھی تعریف، اسم وہ کلمہ ہے جو معنی فی نفسہ پر دلالت کرے اور اسم کی یہ تعریف عام علمار میں رائج ہے اور معنی فی نفسہ کے یہ معنی ہیں کہ وہ معنی غیر میں نہ ہوں، جس کا حاصل یہ ہوا کہ اسم وہ کلمہ ہے جو ایسے معنی پر دلالت کرے کہ جو معنی کسی دوسرے معنی میں نہ ہوں۔ میں کہتا ہوں کہ جوہر ایسی چیز ہے جو غیر کے ساتھ قائم نہیں ہے، یعنی جوہر کے معنی کسی دوسرے معنی میں نہیں پائے جاتے، تو اسم کی اس تعریف پر صرف جوہر اسم ہوا، اور عرض خارج ہوگیا، یعنی اعراض غیر میں پائے جاتے ہیں تو اسمار اعراض یعنی اسمار صفات اسم کی تعریف سے خارج ہوگئے۔

پانچویں تعریف۔ اسم وہ کلمہ ہے جو اوّل وضع میں مستحق اعراب ہو، یہ تعریف باوجود ضعیف ہونے کے عربی زبان کے اسم کے ساتھ خاص ہے، یہاں گفتگو اس اسم کی ہے جو ہر زبان میں اسم ہے۔ بس یہی ۵ تعریفیں میرے علم میں آئی

ہیں۔ اور یہ پانچوں جیسا کہ اوپر بیان ہوا غلط ہیں۔

میرے نزدیک اسم وہ کلمہ ہے جو ایسے معنی پر دلالت کرے جس میں تدریج نہ ہو۔ یعنی مجتمع الاجزا ہو، اور فعل وہ کلمہ ہے جو ایسے معنی پر دلالت کرے جس میں تدریج ہو۔ اور تدریج کے یہ معنی ہیں کہ اس کے وجود کے اجزا مجتمع نہ ہوں اسی کو غیر قار کہتے ہیں۔ اور حرف وہ کلمہ ہے جو اس نسبت پر دلالت کرے کہ جو غیر تدریجی اور تدریجی میں ہو یا غیر تدریجی اور غیر تدریجی میں ہو اور تدریجی اور تدریجی میں نسبت قائم نہیں ہوتی، جس طرح دو نسبتوں میں نسبت قائم نہیں ہوتی۔ خلاصہ یہ نکلا کہ ہر وہ وجود کہ جس کے اجزا مجتمع ہیں جیسے کہ ساری کائنات سوائے حرکت کے، خواہ یہ وجود واقعی ہو خواہ یہ فرضی ہو، خواہ خیالی اور ذہنی ہو، خواہ یہ مفہومی اور تصوری ہو، اس میں تمام اشیاء شامل ہوگئیں، فرضی، اختراعی، عدمی، وجودی، ذہنی، خیالی وغیرہ جو لفظ ان پر دلالت کرتا ہے وہ لفظ اسم ہے۔ اور جو وجود غیر مجتمع الاجزا ہے جیسے کہ حرکت نہیں بلکہ حرکت کرنا اس وجود پر جو لفظ دلالت کرتا ہے وہ فعل ہے اب ان دونوں وجودوں میں سے خواہ یہ دونوں مجتمع الاجزا ہوں یا ایک مجتمع الاجزا ہو اور دوسرا غیر مجتمع الاجزا، ایک کو جو دوسرے سے نسبت ہے اس نسبت پر جو لفظ دلالت کرتا ہے وہ لفظ حرف ہے، اور نسبت عام ہے خواہ کسی قسم کی نسبت ہو، زمانہ کی، مکان کی، آلے کی، ملکیت کی، ابتدا کی، انتہا کی، غرض کہ کسی قسم کی نسبت ہو، اس نسبت پر جو لفظ دلالت کرتا ہے وہ حرف ہے اور ہم نے جو یہ کہا تھا کہ دو تدریجیوں میں نسبت نہیں ہوتی، اس کی وجہ یہ ہے کہ تدریجی وجود عدم اجتماع اجزا کا نام ہے اور عدم اجتماع اجزا غیر تدریجی وجود یعنی مجتمع الاجزا کے ساتھ قائم ہو سکتا ہے، عدم اجتماعِ اجزا، عدم اجتماعِ اجزا کے ساتھ قائم نہیں ہو سکتا، یعنی قیام مقام کی فرع ہے، اور عدم اجتماع

میں مقامیت نہیں ہے، لہٰذا قیام کی نسبت ایک تدریجی وجود کی دوسرے غیر تدریجی وجود کے ساتھ تو ہو سکتی ہے لیکن دوسرے تدریجی وجود کے ساتھ نہیں ہو سکتی، یہی وجہ ہے کہ فعل فعل اور مسند اور محکوم بہ اور خبر ہوتا ہے، فعل فاعل اور مسند الیہ اور محکوم علیہ اور مبتدا نہیں ہوتا رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا اِنْ نَّسِیْنَآ اَوْ اَخْطَاْنَا میں خدا کے بھروسہ پر کہتا ہوں کہ یہ غایت درجہ کی تحقیق ہے۔

اب اگر تو کہے کہ لفظِ حرکت تدریج پر دلالت کرتا ہے اور جو لفظ تدریجی وجود پر دلالت کرے وہ لفظِ فعل ہے، حالانکہ لفظِ حرکت مصدر ہے اور اسم ہے، میں کہوں گا کہ لفظ حرکت ایسا ہی ہے جیسا کہ لفظِ فعل، یہ بھی اسم ہے اور ایسا ہی ہے جیسا کہ حرف اور یہ بھی اسم ہے۔ یعنی لفظِ فعل اسم ہے اور اسم غیر تدریجی وجود پر دلالت کرتا ہے۔ نتیجہ یہ نکلا کہ فعل غیر تدریجی وجود پر دلالت کرتا ہے اور تم نے ابھی یہ ثابت کیا کہ فعل اس کو کہتے ہیں جو تدریجی وجود پر دلالت کرے اسی طرح لفظِ حرف اسم ہے اور اسم غیر تدریجی وجود پر دلالت کرتا ہے تو نتیجہ یہ ہوا کہ حرف غیر تدریجی وجود پر دلالت کرتا ہے، اور تم نے یہ ثابت کیا کہ حرف دونوں وجودوں کی نسبت پر دلالت کرتا ہے تو اس کا حل یہ ہے کہ حرکت فعل و حرف کو واضع نے تین مفہوم تصور کر کے جو کہ درحقیقت وہ مفہوم امر کلی ہے اور غیر تدریجی وجود خیالی ہے۔ ان میں سے ایک ایک لفظ تینوں کے لئے وضع کر دیا، اس اعتبار سے یہ تینوں اسم ہیں، اب اس امر کلی کے جدا افراد کثیرہ ہیں جیسے چلنا پھرنا، کھانا پینا، یہ حرکت اور فعل کے افراد ہیں میں، پر، تلک، کا، کے، کی، وغیرہ یہ حرف کے افراد ہیں، ان افراد کے لئے امر کلی کے اسم کو یعنی لفظِ فعل اور لفظِ حرف کو مستعار لے لیا تاکہ لاتناہی وضع سے بچنا پڑے، اور ان کا اطلاق ان افراد پر کر دیا، اور کبھی اس میں یہ ہے کہ وجودِ اسمی، وجودِ فعلی اور نسبی کو محیط ہے یعنی

وجودِ غیر تدریجی وجودِ تدریجی اور وجودِ نسبی کو محیط ہے، اس لئے وجودِ غیر تدریجی کا اسم بھی ان دونوں پر دلالت کرنے والے الفاظ کو محیط ہے، یہی وجہ ہے جو فعل و حرف جو درحقیقت اسم ہیں غیر اسمی معناؤں پر دلالت کرتے ہیں۔

اب یہاں یہ بات سمجھ لینی چاہیئے کہ لفظِ اسم اسم ہے اور یہ ایک مفہوم کُلّی کا اسم ہے، اور یہ مفہومِ کُلّی معین ماہیت ہے اور اس مفہوم کُلّی کے افراد زید، عمر، بکر، عبداللہ، عثمان وغیرہ ہیں۔ یعنی واضع نے لفظ اسم کو ایسی ماہیت کے لئے وضع کیا جو ان اسمار کے درمیان مشترک ہے، بس اسی طرح لفظِ اللہ اسم علم ہے جیسے عثمان اسمِ علم ہے۔ اور لفظِ اسم ان دونوں میں مشترک ہے۔ اب یہ بات سمجھنی چاہیئے کہ اسم نفسِ مسمی ہے اور تسمیہ کا غیر ہے اور یہ مذہب اشعریہ وغیرہ کا ہے اور معتزلہ کے نزدیک اسم مسمی کا غیر ہے اور تسمیہ کا عین ہے۔ اور محققین کے نزدیک اسم مسمی اور تسمیہ دونوں کا غیر ہے۔ اسم کا عین مسمی ہونا باطل ہے اس لئے کہ کبھی اسم موجود ہوتا ہے اور مسمی موجود نہیں ہوتا اور کبھی مسمی موجود ہوتا ہے اور اسم موجود نہیں ہوتا جیسے وہ حقائق کہ جن کے لئے الفاظ وضع نہیں کئے گئے، نیز اسمار کبھی کثیر ہوتے ہیں اور مسمی واحد ہوتا ہے، نیز اسم و مسمّی میں اضافت ہے اور اضافت تغایر کو چاہتی ہے، نیز اسمار الفاظ و حرکات و اصوات ہیں اور مسمی حقائق ہیں نیز لفظ زبان پر ہے اور مسمی زبان سے باہر ہے۔

اور جو لوگ اسم کو عین مسمی کہتے ہیں ان کی دلیل یہ ہے کہ تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ سے مراد تبارک ربک ہے، یعنی تیرے رب کا نام مبارک ہے، اس کے معنی یہ ہیں کہ تیرا رب مبارک ہے، کیونکہ برکت رب کی ذات میں ہے لفظ میں نہیں ہے یہ استدلال غلط ہے اس لئے کہ جس طرح اللہ کی ذات مبارک ہے اسی طرح اس کا نام مبارک ہے اور انہوں نے یہ بھی کہا ہے کہ اگر کسی شخص نے عورت کا نام لے کر

اس کو طلاق دی تو اس عورت پر طلاق پڑ جائے گی، اب اگر اسم مسمیٰ کا غیر ہوگا تو اس عورت پر طلاق نہیں پڑے گی۔ یہ استدلال صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ طلاق دینے والے کا مقصد یہ ہے کہ اس اسم سے جو ذات مراد ہے، اس پر طلاق ہے۔ اور تسمیہ اور اسم بھی غیر غیر ہیں، اس لئے کہ تسمیہ لفظ کو معنی کے لئے معیّن کرنے کا نام ہے اور معیّن کرنا واضع کا فعل اور اس کا ارادہ ہے اور اسم لفظ ہے، نہ تعیّن اور نہ ارادہ، لہٰذا تسمیہ غیر اسم ہے۔

اب یہاں یہ بات سمجھنے کی ہے کہ جو اسم مسمیٰ پر بولا جاتا ہے تو وہ کبھی ذات کے اعتبار سے بولا جاتا ہے، جیسے کہ اعلام کہ وہ ذات ہی پر بولے جاتے ہیں۔ زید، عمر، عثمان وغیرہ یہ اپنے مساؤں کی ذات ہی پر بولے جاتے ہیں۔ اور کبھی جزء کے اعتبار سے بولا جاتا ہے۔ جیسے کہ دیوار جسم ہے۔ جسم چونکہ جزِ دیوار ہے تو جزء ہونے کی حیثیت سے جسم دیوار پر بولا جاتا ہے، اور کبھی صفتِ حقیقی کے اعتبار سے بولا جاتا ہے، جیسے کالا سفید، گرم ٹھنڈا، کیونکہ سیاہی سفیدی، گرمی ٹھنڈک، یہ تمام کی تمام صفاتِ حقیقیہ ہیں۔ اور کبھی صفتِ اضافی کے اعتبار سے بولا جاتا ہے، جیسے معلوم مفہوم، مذکور، مالک، مملوک، اور کبھی صفتِ سلبی کے اعتبار سے بولا جاتا ہے، جیسے اندھا، فقیر۔ اور کبھی صفتِ حقیقی اور صفتِ اضافی کے مجموعہ کے اعتبار سے اسم اپنے مسمیٰ پر بولا جاتا ہے جیسے عالِم، قادر، کیونکہ علم و قدرت صفتِ حقیقی بھی ہیں اور صفتِ اضافی بھی، یعنی معلوم اور مقدور کے اعتبار سے، اور کبھی صفتِ اضافی اور صفتِ سلبی کے اعتبار سے اسم اپنے مسمیٰ پر بولا جاتا ہے، جیسے لفظِ اوّل کہ غیر پر سابق ہے اور غیر اس پر سابق نہیں ہے، اضافت اور سلب جمع ہیں یہاں، اور ہو سکتا ہے کہ صفتِ حقیقی اور صفتِ اضافی اور صفتِ سلبی تینوں کے مجموعہ کے اعتبار سے اسم اپنے مسمیٰ پر بولا جا سکے، پس

یہی عقلی احتمالات ہیں کہ جن کے اعتبار سے اسم مسمی پر بولا جا سکتا ہے۔

اب یہاں یہ بات سمجھنی ضروری ہے کہ مسماؤں پر اس قسم کے اسماء کا بولا جانا صرف ممکنات میں ہے یعنی مسمی امکانی کے لئے صفاتِ حقیقیہ ہوتی ہیں خاص کر صفاتِ حقیقیہ صرف ممکنات ہی کے لئے ہیں، اللہ تعالیٰ نے فرمایا سُبْحَانَ اللّٰهِ عَمَّا يَصِفُونَ اللہ پاک ہے۔ ان اوصاف سے جو وہ بیان کرتے ہیں سُبْحَانَ اللّٰهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ اللہ پاک ہے ان کے شرک سے، انہوں نے اللہ تعالیٰ کے لئے اولاد بیان کی، اللہ تعالیٰ اولاد اور تعدد سے پاک ہے اور یہ بات بالکل ظاہر ہے کہ عالمِ امکانی میں اولاد اور تعدد عیب اور نقص نہیں ہے، کیونکہ انبیا علیہم السلام میں تعدد بھی اور اولاد اور بیوی بھی ہے اور عالمِ امکانی میں یہ محاسن ہیں عیوب نہیں ہیں۔ اور جبکہ اللہ تعالیٰ محاسنِ امکانی سے پاک ہے تو عیوبِ امکانی سے بدرجۂ اولیٰ پاک ہے، اور جبکہ حسن و قبح امکانی سے پاک تو گویا امکان ہی سے پاک ہے۔ اور جبکہ امکان اور امکانیات سے پاک ہے امکانی خصلتیں اور امکانی صفتیں اس میں موجود نہیں ہو سکتیں، اور صفاتِ حقیقیہ امکانی خصلتیں ہیں، کیونکہ صفت اس کو کہتے ہیں جو موصوف کے ساتھ قائم ہو، اور عرض ہوئی، اور اللہ تعالیٰ خالقِ عرض و جوہر ہے، وہ کیوں کر عرض اور جوہر ہو سکتا ہے

بہرحال جو صفت کہ ہمارے ہاں یعنی کائنات میں پائی جاتی ہے، ہرگز ہرگز خالقِ کائنات اس صفت سے متصف نہیں ہو سکتا سو جن لوگوں نے صفت کو عین ذاتِ باری تعالیٰ قرار دیا انہوں نے اپنے رب کو عرض قرار دیا، تعالیٰ اللہ اور جنہوں نے صفت کو نہ عین نہ غیر قرار دیا، انہوں نے لغو اور لایعنی بات کی، اور شئی اور غیر میں واسطہ قرار دیا اور جنہوں نے صفت کو غیر قرار دیا، انہوں نے قدماء میں تعدد کر دیا بلکہ حق یہ ہے کہ یہ صرف اسماء ہیں، مثلاً حکیم ہمارے یہاں اس کو کہتے ہیں کہ جو

فعل دفع مضرت اور جلب منفعت کے لئے ہو اور اللہ تعالیٰ جلب منفعت اور دفع مضرت دونوں سے پاک ہے۔ حیی ہمارے ہاں اس کو کہتے ہیں جس میں حس و حرکت ہو، اللہ تعالیٰ حس اور حرکت دونوں کا خالق ہے، رحیم اس کو کہتے ہیں جو منفعت پہنچائے، اللہ تعالیٰ منفعت اور مضرت دونوں پہنچاتا ہے۔ قادر اس کو کہتے ہیں جو فعل اور ترکِ فعل دونوں پر یکساں قابو رکھتا ہو اور بغیر مرجح کے فعل یا ترکِ فعل اس سے سرزد نہ ہو، اللہ تعالیٰ کے لئے کوئی مرجح نہیں ہے۔ میرا مطلب یہ ہے کہ جو صفت کائنات میں مروج ہے، یعنی مصدر کا ذات کے ساتھ قائم ہونا، اور اس سے اسم مشتق کرنا، اور اس اسمِ مشتق کو صفت کہا جاتا ہے، اس معنی کے اعتبار سے اللہ تعالیٰ میں کوئی صفت نہیں ہے، کیونکہ صفت کے یہ معنی قیام اور ما قام بہ کو چاہتے ہیں، اور یہی عرض کے معنی ہیں، اور اللہ تعالیٰ عرض کا خالق ہے اس لئے عرض کے ساتھ متصف نہیں ہو سکتا۔

اب ہم یہ کہتے ہیں کہ صفات کا لفظ بھی اگر شریعت سے ثابت نہ ہو تو اللہ تعالیٰ کے لئے استعمال کرنا صحیح نہیں، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ۔ سُبْحَانَ اللّٰهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ وَلَكُمُ الْوَيْلُ مِمَّا تَصِفُونَ۔ ان آیات سے وصف کی نفی ہو رہی ہے، اور جس لفظ کے استعمال کی شریعت نے اجازت نہیں دی وہ لفظ استعمال کرنا جائز نہیں ہے جیسے کہ ضلالت، نجاست، شیطان، جہنم، امراض، مصائب، سور سب کا خالق خدا ہے، لیکن شریعت نے خالق ضلالت، خالق نجاست خالقِ شیطان وغیرہ الفاظ کی اجازت نہیں دی، سو جس لفظ کے استعمال کی اللہ تعالیٰ نے یا نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اجازت نہیں دی، اس لفظ کا استعمال نہ اللہ کے لئے روا ہے نہ مخلوق کے لئے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔

اِنْ هِيَ اِلَّآ اَسْمَآءٌ سَمَّيْتُمُوْهَآ اَنْتُمْ وَاٰبَآؤُكُمْ مَّآ اَنْزَلَ اللّٰهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ۔ یہ صرف اسمار ہیں جو تم نے اور تمہارے باپ دادا نے اللہ تعالیٰ کی منظوری کے بغیر رکھ لیے ہیں، اس آیت سے صاف ظاہر ہے کہ اللہ تعالیٰ کا نام رکھنا بغیر اللہ تعالیٰ کی منظوری کے ناجائز ہے۔

اب اگر کوئی یہ کہے کہ اللہ تعالیٰ کا نام ہر زبان میں موجود ہے اور شریعت سے اس نام کے استعمال کی اجازت ثابت نہیں ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ اجماع شریعت کی حجتوں میں سے ایک حجت ہے، اس لئے اس کا استعمال اجماع سے ثابت ہے۔

اب رہے ایسے اسمار جو صفات اضافیہ کے اعتبار سے ہیں، جیسے افعال سے اسمِ فاعل کا اشتقاق، سو یہ بھی صحیح نہیں ہے اس لئے کہ کید سے کیّاد، یعذب سے معذب اور مکر سے ماکر کا اشتقاق کرکے اللہ تعالیٰ کے لئے کیّاد، معذب، ماکر وغیرہ کا استعمال قطعًا ناجائز ہے، جب تک کہ اس اشتقاق کی منظوری خداوند عالم سے حاصل نہ ہو۔ مطلب یہ ہے کہ عقل سے اللہ تعالیٰ کا نام رکھنا خواہ وہ کسی قسم کا بھی ہو صحیح نہیں ہے، خواہ وہ صفتِ حسن ہی کیوں نہ جیسے ذہانت فقہ عقل، یہ سب اچھی چیزیں ہیں، لیکن ذہین، فقیہ، عاقل کہنا اللہ کو نادرست ہے مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا عقل سے نام رکھنا صحیح نہیں ہے۔

دیکھو اہلِ جہنم کے ساتھ جو اللہ تعالیٰ نے برتاؤ کیا ہے، بتاؤ کہ اللہ تعالیٰ نے ان کے ساتھ برا کیا یا اچھا کیا، اگر کہو کہ اچھا کیا تو یہ جنون ہے اور پھر اگر یہ اچھائی ہے تو تم اللہ تعالیٰ سے دعا مانگو کہ یہ اچھائی یعنی عذابِ جہنم ختم کردے، اور اگر کہو کہ اللہ تعالیٰ نے ان کے ساتھ برا کیا، نعوذ باللہ، تو قطعًا کافر ہوگئے، کیونکہ اللہ تعالیٰ کے لیے یہ کہنا کہ وہ برا کرنے والا ہے، قطعی کفر ہے۔ اور ہمارے نزدیک

چونکہ عقل سے اس کا نام نہیں رکھا جاسکتا باوجودیکہ معصومین اور بے گناہوں کو تکلیف پہنچتی ہے، جیسے کہ انبیا کو مرض الموت میں اور حیات میں تکلیف پہنچتی ہے اور جیسے کہ اطفال و مجانین اور قربانی کے حیوانات کو تکلیف پہنچتی ہے، اس کے باوجود وہ علی الاطلاق رحیم و کریم ہے، لیعنی اس سے نفع کا فعل سرزد ہو یا نقصان کا فعل سرزد ہو، فعل سرزد ہونے کے اعتبار سے وہ رحیم و کریم نہیں ہے بلکہ بذاتہٖ رحیم ہے لیعنی معنی علی الاطلاق رحیم ہونے کے ہیں اور اسی بیان سے اہل سومنات کے موحدوں کا جو تشدد کے ساتھ منکر نبوت ہیں، شبہ دور ہوگیا" اور اس شبہ کی تقریر یہ ہے کہ نبوت سے قبل عذاب متصور نہیں ہے وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِيْنَ حَتّٰى نَبْعَثَ رَسُوْلًا۔ جب تک ہم رسول نہیں بھیج لیتے اس وقت تک عذاب نہیں کرتے۔

اس آیت سے صاف ظاہر ہوگیا کہ رسول کے آنے کے بعد جو اس کی رسالت کا انکار کرتا ہے اس کو عذاب ہوتا ہے۔ اور اگر رسول نہ آتا تو انکار کی نوبت ہی نہ آتی جو عذاب ہوتا، اور اللہ تعالیٰ رحیم ہے" اور رحمت اسی میں ہے کہ وہ رسول کو نہ بھیجے تاکہ اس کا انکار ہی نہ ہوسکے تاکہ عذاب نہ ہو، اور اس کا حل یہ ہے کہ رحیم ہونے کے معنی یہ ہیں کہ وہ علی الاطلاق رحیم ہے یہ معنے نہیں ہیں کہ دُکھ اور تکلیف کا فعل اس سے سرزد نہ ہو۔ اور اگر رحیم کے یہ معنی ہوں گے کہ اس سے دُکھ کا فعل سرزد نہ ہو تو نظام کائنات درہم برہم ہوجائے گا کیونکہ پیدا ہونے میں اتنی راحت نہیں ہے جتنی موت اور مرض الموت میں تکلیف ہے اور اگر رحیم ہونے کے معنی یہ ہوں گے کہ دُکھ سرزد ہی نہ ہو تو اس رحمت کا تقاضہ یہ تھا کہ کائنات کو پیدا ہی نہ کرتا، لیکن انسان کو پیدا کردیا اور پیدا کرنے کے بعد طرح طرح کی تکلیفوں میں

اسے مبتلا کرنے کے بعد مار ڈالا، اور اس وقت بھی تمہارے نزدیک وہ رحیم ہے تو نبی کو بھیجنے کے بعد اس کے انکار کرنے والوں کو عذاب دینے کے باوجود بھی وہ رحیم ہی رہے گا، جس طرح مرض الموت کی تکلیف تمہارے نزدیک اس کی رحمت کے منافی نہیں ہے اسی طرح رسالت کے انکار کے بعد عذاب اس کی رحمت کے منافی نہیں ہے۔ دونوں صورتوں میں وہ رحیم ہے۔ یہی معنی علی الاطلاق رحیم ہونے کے ہیں۔ ہم ان سے پوچھتے ہیں کہ تم بتاؤ تو سہی کہ تم جو اللہ کو رحیم کہتے ہو اور رحمت کے یہ معنی لیتے ہو کہ اس سے سکھ ہی سکھ کا فعل سرزد ہوتا ہے تو دردِ سر اور ٹی بی کالرا، فالج، خناق، کینسر اور بالآخر موت، معاذ اللہ یہ سکھ ہیں یا دکھ؟ اگر کہو کہ یہ سکھ ہیں تو مجنون ہو گئے۔ نیز عذابِ جہنم انکار رسالت کے بعد یہ بھی سکھ ہو گیا، اگر کہو کہ یہ دکھ ہیں اور تم موحد ہو کسی دوسرے کو دکھ کا خالق مانتے بھی نہیں ہو تو اس قسم کے موذی دکھ دینے کے بعد بھی وہ رحیم ہے تو انکارِ رسالت پر عذاب دینے کے بعد بھی وہ رحیم ہے، اسی کو ہم علی الاطلاق رحیم کہتے ہیں، کہ خواہ وہ دکھ پیدا کرے خواہ سکھ پیدا کرے وہ رحیم ہے، اور عقل رحیم اس کا نام رکھتی ہے کہ جس سے نفع اور سکھ ہی کے فعل سرزد ہوں، لہٰذا اس کا نام عقلاً رحیم نہیں ہے بلکہ شرعاً رحیم ہے۔ اس نے اپنا نام رحیم رکھا ہے، اس وجہ سے اس کو رحیم کہتے ہیں، اور اگر تم یہ کہو کہ اس قسم کے امراض اور آلام انسان کو پہنچانے میں؟ یا اس کو موت دینے میں اللہ تعالیٰ کی کوئی پوشیدہ مصلحت ہے جس کو عقلِ انسانی نہیں سمجھ سکتی تو ہم کہیں گے کہ رسالت کے انکار پر عذاب دینے میں بھی کوئی پوشیدہ مصلحت ہے، جس کو عقلِ انسانی سمجھنے

قاصر ہے اور حق یہ ہے کہ کوئی مصلحت نہیں ہے، سولہ آنے
مالک ہے جو چاہے کہے اور جو چاہے کرے۔ جو وہ کہے وہی حق ہے
جو وہ کرے وہی صواب و عدل ہے، وہ کہے کہ میں نے زمین و
آسمان کو بنایا، حق ہے۔ یہی بات تم کہو جھوٹ ہے، لیکن
ہم کو اس بات کی تعلیم کی ہے کہ تم میں سے جس سے دُکھ کے
فعل بلا وجہ سرزد ہوں گے میں نے اس کا نام ظالم اور اس
کے فعل کا نام ظلم رکھا، تم بھی میری تعلیم کے مطابق
اس کا نام ظلم و ظالم رکھو، لیکن یہاں بھی کلیہ نہیں ہے
بلکہ جو با اختیار انسان اپنے اختیار سے اچھا فعل کرے
اور سُکھ پہنچائے وہ رحیم ہے، اور جو با اختیار انسان
اپنے اختیار سے دُکھ دے بلا وجہ، وہ ظالم ہے، اور
اختیار کی قید سے بہت سے انسان بے اختیار اور کل
جانور ظلم و رحم سے خارج ہو گئے، اور صرف اتنا ہی نہیں
ہے بلکہ تم اپنے اختیار سے اچھا فعل کرو اور میں اس کی
منظوری دے دوں، یعنی میں اس اچھائی کو تسلیم کر لوں
تب وہ اچھا ہے، اسی طرح تم اپنے اختیار سے دُکھ
دو اور بُرا فعل کرو اور میں اس کی برائی کی منظوری دے دوں
اور یہ کہہ دوں کہ ہاں یہ بُرا ہے، جب وہ ظلم اور بُرا ہوگا، اور اگر
میں منظوری اچھائی یا بُرائی کی نہ دوں تو وہ نہ بُرا ہے نہ اچھا ہے
لہٰذا رحیم وہ ہے کہ جس کو خدا رحیم کہے، ظالم وہ ہے کہ جس کو خدا ظالم
کہے، لہٰذا اللہ تعالیٰ نے اپنے تمام اسمار کو افعال کو اچھا کہا

ہے لہٰذا وہ سب اچھے ہیں اور انسان کے جن افعال کو اچھا کہا ہے وہ اچھے ہیں اور
جن کو بُرا کہا ہے وہ برے ہیں اور انسان با اختیار کے علاوہ سب کے افعال کو نہ اچھا
کہا ہے اور نہ برا کہا ہے، اس لئے نہ وہ اچھے ہیں اور نہ برُے ہیں۔ دیکھو فرعون
نے کہا آمَنتُ اس نے کہا آلْآنَ یعنی میں اب نہیں تسلیم کرتا تیرے ایمان کو۔
منافقوں نے کہا نشھد انک لرسول اللّٰہ ہم شہادت دیتے ہیں کہ بیشک البتہ
تو اللہ تعالیٰ کا رسول ہے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ ان کے صدق کو میں نہیں تسلیم کرتا۔
اِنَّ الْمُنَافِقِیْنَ لَکَاذِبُوْنَ منافق جھوٹے ہیں۔ جس وقت کافر اپنی خواب گاہ سے
اٹھیں گے تو کہیں گے وَصَدَقَ الْمُرْسَلُوْنَ رسولوں نے سچ کہا تھا، اور اس کہنے
کے بعد وہ جہنم میں جائیں گے، تو معلوم ہوا کہ وہ رسولوں کی اس عالم میں تصدیق
کو ایمان نہیں تسلیم کرتا۔ ایمان صرف رسول کی تصدیق نہیں ہے جب تک کہ
اس تصدیق کو اللہ تسلیم نہ کرلے، الغرض شی کے نام رکھنے کا حق صرف خدائے
تعالیٰ ہی کو ہے۔ یا خدائے تعالیٰ کسی کو نام رکھنے کی اجازت دیدے، لہٰذا اللہ
تعالیٰ کے لئے صفت حقیقی وغیرہ کا نام رکھنا میرے خیال میں درست نہیں۔
رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا اِنْ نَّسِیْنَا اَوْ اَخْطَاْنَا۔

اب جبکہ تم کو یہ معلوم ہوچکا کہ اسم اپنے مسمی پر ۹ طرح بولا جا سکتا ہے۔
ذات پر، جز پر، صفت حقیقیہ پر، صفت اضافیہ پر، صفت سلبی پر، صفت حقیقی
اور صفت اضافی پر، صفتِ حقیقی اور صفت سلبی پر، صفت اضافی اور صفت
سلبی پر، صفتِ حقیقی اور صفتِ اضافی اور صفتِ سلبی کے مجموعہ پر، تو اب پہلی
بحث یہاں یہ ہے کہ آیا ذات کے اعتبار سے اللہ تعالیٰ کے لئے اسم ہے یا نہیں،
سو قدیم فلاسفہ سے اس کا انکار منقول ہے وہ کہتے ہیں کہ اسم کی وضع سے مقصد
یہ ہوتا ہے کہ اسم کے ذکر سے مسمی کی طرف اشارہ ہو، اور جبکہ اس کی ذات اور

حقیقت معلوم ہی نہیں ہے تو کیوں کر نامعلوم شئ کی طرف اشارہ ہو سکے گا۔ اور مقصد وضع لفظ اشارہ ہی ہے۔ لہذا اس کی حقیقت کے لئے اسم نہیں ہے۔

میں کہتا ہوں کہ قدیم فلاسفہ کی یہ دلیل غلط ہے، اس لئے کہ اس دلیل کا حاصل یہ ہے کہ واضع مخلوقی حقیقت کا علم ہوئے بغیر وضع نہیں کرسکتا، یعنی مخلوق کو جب اس کی حقیقت معلوم ہی نہیں ہے تو غیر معلوم کی طرف لفظ سے کیونکر اشارہ ہوسکتا ہے اور جبکہ اشارہ نہیں ہوسکتا تو وضع بے فائدہ ہے، اس کا خلاصہ یہ ہے کہ عقل سے اس کا نام معلوم نہیں ہوسکتا۔ میں کہتا ہوں کہ عقل سے اس کا نام معلوم نہ ہونے سے یہ کیسے لازم آیا کہ اس کا نام ہے ہی نہیں، زیادہ سے زیادہ یہ بات ہے کہ عقل چونکہ اس کی حقیقت کو نہیں جانتی اس لئے واضع مخلوقی اس کے لئے لفظ وضع نہیں کرسکتا۔ اس کے بعد میں کہتا ہوں کہ عقل اتنا ضرور جانتی ہے کہ وہ اس کی حقیقت کو نہیں جانتی، تو جس شئ کو عقل اتنا ضرور جانتی ہے کہ وہ اس کو نہیں جانتی، اتنا علم کافی ہے کہ اس کے لئے لفظ وضع ہوسکے، اور یہ لفظ اشارہ عقلی کرسکتا ہے۔ اس نامعلوم حقیقت پر جو اس طرح معلوم ہے کہ وہ نامعلوم ہے۔ نیز میں کہتا ہوں وضع کیلئے حقیقت کا جاننا ضروری نہیں ہے ورنہ علم بالوضع ہوتے ہی علم بالحقیقت ہوجائے گا۔ یعنی جو شخص کسی شئے کا نام جانتا ہوگا۔ وہ نام جانتے ہی اس حقیقت کو جان جائے گا اور اس وقت تمام اہل لغت اور تمام اہل زبان اور زبان داں علماء اور عرفاء حقائق ہو جائیں گے اور جاہل و عالم کی تقسیم باطل ہوجائے گی، کیونکہ ہر شخص زبان جانتا ہے اور نیز اگر وضع کے لئے علم بالحقیقت شرط ہوگا تو جن چیزوں کے لئے حقیقت ہے ہی نہیں اس کی طرف کیونکر لفظ سے اشارہ ہوگا، اور اس وقت تمام محالات وضع سے خارج ہوجائیں گے۔ اور محال کیلئے لفظ ہی نہیں ملے گا۔

بس حق یہ ہے کہ نام رکھنے کا حق صرف اللہ تعالیٰ کو ہے اس نے اپنا نام انبیاء علیہم السّلام کے ذریعہ خلق کو بتا دیا، اور اگر فلاسفہ اس بات پر غور کرتے کہ جب ان کے نزدیک اسم وضع کرنے کے لئے مسمیٰ کی حقیقت کا علم ضروری ہے تو انھیں غور کرنا تھا۔ اس بات میں کہ اللہ کو اپنی حقیقت کا علم ہے اور اس نے اس علم حقیقت کی بنا پر اپنے لئے اسم وضع کیا اور اپنے انبیا کے ذریعہ خلق کو بتا دیا اور تعجب کی بات ہے۔ ان فلاسفہ کے نزدیک اللہ تعالیٰ کی حقیقت کے لئے اسم تو نہیں ہے مگر لوازم ہیں جن سے وہ حقیقت پہچانی جاتی ہے جیسے ازلی کہ ہمیشہ سے ہو اور زائل نہ ہو۔ واجب یعنی عدم کے قابل نہ ہو، وغیرہ میں کہتا ہوں کہ جبکہ حقیقت نامعلوم ہے جو ملزوم ہے تو لوازم کیسے معلوم ہو سکتے ہیں، یعنی جہالت ملزوم کو جہالتِ لازم ملزوم ہے یعنی روشنی معلوم ہو نہیں سکتی جب تک آگ معلوم نہ ہو، لہذا کوئی حقیقت ایسی نہیں ہے کہ وہ حقیقت تو معلوم نہ ہو اور اس کے لازم معلوم ہوں اور یہاں یہ خیال رکھنا چاہیئے کہ نظر اور چیز ہے علم اور چیز ہے۔ ہو سکتا ہے کہ شئ نظر نہ آئے اور اس کا لازم نظر آجائے، لیکن یہ نہیں ہو سکتا ہے کہ شئ کا علم نہ ہو اور اس کے لازم کا علم ہو۔ اور یہاں باریک بحث شروع ہوتی ہے کہ تم تو کہتے ہو کہ حقیقتِ باری تعالیٰ معلوم نہیں ہے، اس وجہ سے اس کی حقیقت کے لئے اسم نہیں ہے۔ میں کہتا ہوں کہ ممکنات، کائنات، موجودات میں سے کونسی شئ ہے کہ جس کی حقیقت کا تم کو یا کسی انسان کو علم ہو گیا نظر اور چیز ہے، یعنی کسی شئ کا دیکھنا اور چیز ہے اور اس شئ کی حقیقت کا جاننا اور چیز ہے کیونکہ تمام انسان اور تمام حیوانات اشیاء کو دیکھتے ہیں اور ان کی حقیقت سے سب بیخبر ہیں۔ اور اس بات کی دلیل کہ شئ کی حقیقت نہیں معلوم ہو سکتی، فلسفی اصول کے مطابق یہ ہے کہ ان کے نزدیک حدِ تام شئ کی حقیقت کی معرف ہے تو اوّل تو حدِ تام کے وجود ہی میں کلام ہے۔ میرے نزدیک یہ بے معنی چیز ہے۔ لیکن تمام حکماء

اور ہمارے تمام علمار نے اس کو تسلیم کر لیا ہے، مجھے یوں کلام ہے کہ انسان کی حدِ تام حیوان ناطق ہے، تمام حکمار اور ہمارے علمار کے نزدیک، لیکن انسان ایسی چیز ہے کہ اس کو جانور تک جانتا ہے اور حیوان ناطق ایسی چیز ہے کہ اس سوائے چند فلسفی کے اور کون اس کے معنی سمجھتا ہے۔ میرا مطلب یہ ہے کہ تعریف کو اس شئ سے اظہر ہونا چاہیئے کہ جس شئ کی یہ تعریف تعریف ہے، اور حیوانِ ناطق انسان سے اظہر نہیں ہے، ارسطو سے لے کر آج تک سب انسان کی تعریف حیوانِ ناطق سے ہی کرتے چلے آتے ہیں، لہذا تعریف حقیقی کا کہیں پتہ نہیں چلتا۔

اور دلیل کی تقریر یہ ہے کہ اگر حدِ تام کے وجود کو تسلیم بھی کر لیا جائے تو وہ اجزار سے مرکب ہے، جیسے جنسِ قریب اور فصل قریب کی تعریف چاہیئے اور یہ سلسلہ یا تو لا انتہا جائے گا، جو باطل ہے یا ایسی جگہ ٹھہرے گا کہ جس کو بغیر جانے یہ کہنا پڑے گا کہ اس کو بداہتاً جانتے ہیں، تو اس سے یہ بہتر تھا کہ اس چکر میں نہ پڑا جاتا اور شروع میں ہی کہہ دیا جاتا کہ انسان کو بداہتاً ہم جانتے ہیں۔ لہذا حدِ تام سے حقیقت معلوم نہیں ہو سکتی۔

اب اگر اشیار کا تجزیہ کیا جائے اور یہ دیکھا جائے کہ یہ شئے کن کن اجزا سے مرکب ہے تو یہ تجزیہ ایک دو تین مرتبہ ہو سکتا ہے۔ یعنی پانی کے دو اجزا ہیں اور ان دو جزوں کے مثلاً چار اجزار ہیں اور پھر آٹھ اجزا ہیں، بہر حال سلسلہ اجزار لا انتہا ہی جائے گا۔ تو حقیقت کا پتہ نہیں چلا یا کسی ایسی جگہ ٹھہرے گا کہ جس کی حقیقت نہ معلوم ہو، یہ کہنا پڑے گا کہ اسے ہم جانتے ہیں یا بے جانے مانتے ہیں۔

میں کہتا ہوں کہ شئ کی حقیقت ہی نہیں ہے جو معلوم ہو سکے یعنی حقیقت بے حقیقت ہے۔ یعنی شئ کی حقیقت کی تم یہ تعریف کرتے ہو کہ جس شئے کی وجہ سے

شئے ہے وہ شئے اس شئی کی حقیقت ہے، یعنی حقیقت شئی کی یہ تعریف کی ہے کہ
مابہ الشئ ھو ھو یعنی شئی کی حقیقت وہ چیز ہے کہ جس چیز کی وجہ سے وہ شئی
ھو ھو ہے یعنی وہ شئی وہ شئی ہے۔ یعنی ھو ھو کے معنی شئی کے ہیں، تو یہاں کوئی
شئے ایسی نہیں ہے کہ جو ھو ھو ہو، بلکہ جو شئی ہے وہ ھو بہ ہے ھو فیہ ھو لہٗ
ہے۔ مثلاً مکان تو مکان نہیں، بلکہ مکان معمار سے ہے۔ بالمعمار ہے در و دیوار
میں ہے، سکونت کے لئے ہے، خود کوئی چیز نہیں ہے کیونکہ اگر اس کا ذاتی وجود ہوتا
تو وہ ھو ھو ہوتا، لہٰذا کسی شئی کا بھی وجود بذاتہ فی ذاتہ لذاتہ نہیں ہے۔ تو پھر
کس طرح وہ وہ ہو سکتا ہے، بلکہ وہ اس سے ہے اس میں ہے اس کے لئے ہے، اس کی
ذاتی کوئی حقیقت اور وجود نہیں ہے۔ حقیقت ہوتی تو وہ اپنی حقیقت سے تعبیر کیا جاتا
اور اب غیر سے تعبیر ہو رہا ہے یہی وجہ ہے کہ جب یہ کہا جاتا ہے کہ یہ کیا ہے یعنی یہ
کس شئی کا وجود اور کس شئی کی حقیقت ہے تو جس سے یہ وجود مستعار لیا گیا ہے
اس کی طرف اشارہ کر دیا جاتا ہے۔ مثلاً مکان کیا ہے، یعنی کونسی حقیقت ہے کہ
جس کا وجود یہ مکان ہے، تو در و دیوار، اینٹ پتھر، لکڑی وغیرہ کی طرف اشارہ
کیا جاتا ہے یعنی مکان نے ان اشیا سے وجود اور حقیقت کا مستعار حاصل
کر لی ہے۔ لہٰذا مکان کی کوئی اپنی حقیقت اور اپنا وجود نہیں بلکہ حقیقت اور وجود
ان سے مستعار مانگا ہے۔ اور ان اشیا نے کسی اور سے اور انہوں نے کسی
اور سے، استعارہ کیا بہر حال یہ سلسلہ ایسی جگہ پہنچتا ہے کہ جو ان حقائق اور وجودات
کی اصل ہے۔ یعنی اس کی اپنی حقیقت ہے، اس کا اپنا وجود ہے۔ ان سب کو
بطور قرض و استعارہ کے وہ اصل دے رہی ہے۔ لہٰذا وہی ہے جو ھو ھو
ہے۔ باقی سب کے سب ھو بہ اور ھو فیہ اور ھو لہٗ ہیں، یعنی وہی بذاتہ اور
فی ذاتہ اور لذاتہ موجود ہے۔ باقی سب اس سے اس میں اس کے لئے ہیں۔ لہٰذا

کسی شئی کے لئے حقیقت نہیں ہے، سب بے حقیقت ہیں اور جب حقیقت نہیں تو حقیقت معلوم کیا ہوگی، اور حقیقت صرف ایک ہی ہے اور وہ وہی ہے اور وہ وہ ہے اور جب تونے اشارہ کرکے پوچھا کہ وہ کیا ہے اور جواب ملا کہ وہ یہ ہے تو تو سمجھ لے اچھی طرح کہ وہ 'وہ" نہ رہا اور وہ' وہ ہے ہی نہیں جب ہی تو وہ 'یہ' ہوا، اگر وہ 'وہ' ہوتا تو وہ 'یہ' نہ ہوتا اور جب وہ 'یہ' ہوا تو سمجھ لے کہ وہ 'وہ' ہے ہی نہیں اور اس 'وہ' نے اس 'یہ' سے مستعار 'وہ' لیا ہے، اسی وجہ سے یہ 'وہ' ایسا ہے کہ اپنے 'وہ' ہوتے پر اس 'یہ' سے شہادت دلوا رہا ہے، اگر یہ 'یہ' اس 'وہ' پر شاہد نہ ہو تو پھر وہ 'وہ' وہ، وہ نہ رہے، اور جو 'وہ' ایسا ہے کہ وہ 'وہ' ہے وہی وہ 'وہ' ہے جو اپنے وہ ہونے پر حقیقتاً شاہد ہے، اور دوسرے 'وہ' پر ایک واسطہ سے یا چند واسطوں سے استعارۃً شہادت دے رہے ہیں۔

اَوَلَمْ یَکْفِ بِرَبِّكَ اَنَّهٗ عَلٰی كُلِّ شَیْءٍ شَهِیْدٌ۔ کیا ہر شئی پر تیرے رب کی شہادت کافی نہیں ہے۔ یہی وجہ ہے جو اللہ تبارک وتعالٰی نے فرمایا قل ھو، یعنی جب سوال کیا جائے تیرے رب کی بابت ماھو کے ساتھ یعنی کیا ہے تو کہدے وہ 'وہ' ہے، یعنی وہ 'یہ' نہیں ہے اور یہاں جس شئی کی طرف وہ سے اشارہ کیا جائے گا وہ 'وہ' نہیں ہوگی بلکہ وہ 'یہ' ہوگی۔ لہذا جب یہ معلوم ہوگیا کہ حقیقت صرف وہ 'وہ' ہے کہ جو 'وہ' صرف وہ ہے تو وہ 'وہ' ہی مستحق ہے کہ اسی کا نام ہو اسی کیلئے اسم ہو اور وہی اسم اسم اعظم ہے، اور وہ اسم اللہ ہے۔ اسی کے نام سے یہ کائنات کائنات اور یہ بے حقیقتیں حقیقتیں ہیں، اسی کا مستعار نام لیکر یہ نامور بنی ہیں ورنہ نہ ان کا نام تھا نہ نشان تھا۔ لہذا فلاسفہ کا یہ کہنا ہے کہ اس کی ذات کا کوئی نام نہیں ہے، یہ بالکل غلط اور گمراہی ہے، اسی کا نام نام اعظم ہے، اسم اعظم ہے۔

اور جب یہ ثابت ہوچکا کہ اسم تو اسی کا اسم ہے، باقی تو سب بے نام ہیں

اور حقیقت تو صرف اسی کی حقیقت ہے، باقی سب بے حقیقت ہیں، لہذا اسی حقیقت کا اسمِ مبارک ہی اسم اعظم ہے۔ ———— اور اسی اسم کا ذکر اشرف الاذکار ہے اور اسی اسم کا علم اشرف العلوم ہے اور یہی اسم اشرف الاسماء ہے۔

اب اس اسم اعظم میں اختلاف ہے کہ یہ اسم کونسا اسم ہے بعض کے نزدیک ذوالجلال والاکرام ہے، لیکن چونکہ جلال میں صفتِ سلبی کی طرف اشارہ اور اکرام میں صفتِ اضافی کی طرف اشارہ ہے تو یہ صفت سلبی اور صفت اضافی کا مجموعہ ہے۔ اس لئے اسم ذات نہیں ہو سکتا۔ اور بعض کے نزدیک الحیّ القیوم اسم اعظم ہے، لیکن حی دراک فعال کو کہتے ہیں، اس میں زیادہ عظمت نہیں ہے اور قیوم قیام میں مبالغہ ہے، قیوم کے معنی قائم بالذات اور مقوم للغیر کے ہیں، قائم بالذات کے معنی یہ ہیں کہ وہ غیر کے ساتھ قائم نہیں ہے۔ یہ صفت سلبی ہے اور غیر کو قائم رکھنا ہے یہ صفت اضافی ہے۔ بہر حال یہ صفتِ سلبی اور اضافی کا مجموعہ ہے، ذات کا اسم نہیں ہے۔ بعض نے کہا ہے کہ اس کا ہر نام اسم اعظم ہے، ہر نام اس کا مقدس ہے، یہ ٹھیک ہے کہ ہر نام مقدس ہے، لیکن نام جو صفات کے اعتبار سے ہیں وہ ذات کے اعتبار سے نہیں ہو سکتے، اور اشرف الاسم ذات ہی کا اسم ہو سکتا ہے، اور بعض کے نزدیک اسم اعظم اللہ ہے، اور یہ صحیح ہے کیونکہ یہی اسم اسمِ علم ہے

اب یہ بات معلوم ہونی چاہیئے کہ جزء کے اعتبار سے اللہ تعالیٰ کا کوئی نام نہیں ہے، اس لئے کہ جزء کے اعتبار سے مرکب کا نام ہوتا ہے اور اللہ تعالیٰ مرکب نہیں ہے کیوں کہ ہر مرکب جزء کی طرف محتاج ہوتا ہے اور جزء مرکب کا غیر ہوتا ہے اور غیر کی طرف محتاج ممکن ہوتا ہے، پس اگر اللہ تعالیٰ مرکب ہوگا تو وہ ممکن ہو جائے گا۔ لیکن وہ ممکن نہیں ہے، لہذا وہ مرکب نہیں ہے۔ لہذا اس کے لئے جزء

کے اعتبار سے اسم نہیں ہے ۔ یعنی جب اس کے لئے جز ہی نہیں تو اسم جز کیسے اس کے لیے ہو سکتا ہے اب اس کیلئے صفتِ حقیقیہ کے اعتبار سے اسم ہو سکتا ہے اور یہ صفتِ حقیقیہ اس کی ذات کے ساتھ علما کرام کے نزدیک قائم ہے اور یہ صفتِ حقیقیہ یا وجود ہے یا کیفیت وجود ہے ، یا وجود اور کیفیت وجود کے علاوہ کوئی اور چیز ہے ، ہر ایک کے اعتبار سے اس کا اسم ہے ۔

وجود پر دلالت کرنے والے اسماء میں سے ایک اسم شئی ہے ، اکثر علماء کے نزدیک اللہ کے لیے شئی کا لفظ استعمال کرنا جائز ہے اور ان کی دلیل یہ ہے کہ قل ای شئی اکبر شھادۃ کہدے کہ کونسی شئے شہادت کی رُو سے بہت بڑی ہے قل اللہ کہدے ، یہ اللہ ہے ، یہ آیت اس بات پر دلالت کر رہی ہے کہ شئی کا لفظ اللہ تعالیٰ پر بولا جا سکتا ہے اور انہوں نے یہ بھی کہا ہے کہ کلُّ شئیٍ ھالک الا وجھہ ہر چیز باطل ہے فنا ہونے والی ہے بجز اس کی ذات کے ، اگر اللہ تعالیٰ شئی نہ ہوتا تو اس کا استثنا صحیح نہ ہوتا ۔ اور انہوں نے روایات بھی پیش کی ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ سے زیادہ کوئی شئے غیرت مند نہیں ہے اور یہ بھی روایت میں آیا ہے کہ اللہ تھا اور اس کے علاوہ کوئی شئی نہ تھی اور انہوں نے یہ بھی کہا ہے کہ شئی اس کو کہتے ہیں کہ جس سے خبر دی جا سکے یعنی مخبر عنہ ہو سکے ۔ اور اللہ تعالیٰ کی ذات سے خبر دی جا سکتی ہے ، یعنی یہ کہا جا سکتا ہے کہ وہ ایسا ہے وہ ایسا ہے ۔

جہم ابن صفوان نے کہا ہے کہ اللہ تعالیٰ شئی نہیں ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ ہر شئی کا خالق ہے ، ہر شئی پر قادر ہے اور ہر شئی مخلوق اور مقدور ہے اور اللہ تعالیٰ مخلوق اور مقدور نہیں ہے ۔ لہذا اللہ تعالیٰ شئی نہیں ہے ۔ اور اس نے یہ بھی کہا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا لیس کمثلہ شئی اس کی مثل کی مثل

شئ نہیں ہے اور ہر شئ اپنی مثل کی مثل ہے، لہٰذا اللہ تعالیٰ شئ نہیں ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر اللہ شئ ہوگا تو جس طرح ہر شئے اپنی مثل کی مثل ہے۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ اپنی مثل کی مثل ہوگا۔ حالانکہ آیت کا مفہوم یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی مثل کی مثل کوئی شئ نہیں ہے، یعنی مثل مثل باری تعالیٰ شئ نہیں ہے۔ بحکم اس آیت کے، اور ہر شئ اپنی مثل کی مثل ہے، یعنی مثل مثل باری تعالیٰ شئ نہیں ہے اور مثل مثل شئ شئ ہے۔ لہٰذا باری تعالیٰ شئ نہیں ہے اس استدلال پر کوئی اعتراض قوم کی طرف سے مجھے نہیں ملا۔ میں کہتا ہوں کہ اس نے اپنے رب کو لاشئ قرار دیا، کیونکہ جب کوئی شئ سے مسلوب ہوگی تو اس کا سلب اس کے لئے ثابت ہوگا۔ ورنہ ارتفاع النقیضین لازم آئے گا۔ مثلاً سورج سے شجر مسلوب ہے، یعنی سورج شجر نہیں ہے تو قطعاً سورج لاشجر ہوگا، تو جب اس نے اپنے رب سے شئ کو مسلوب اور منفی کیا، اور کہا کہ اللہ تعالیٰ شئ نہیں ہے تو قطعاً اس نے یہ کہا کہ اللہ تعالیٰ لاشئ ہے اور ایسا کہنا انتہائی بدنصیبی اور خباثت ہے۔

اب اس استدلال کی غلطی سنو کہ آیت کے جو معنی بیان کئے ہیں کہ کوئی شئ مثل مثل باری تعالیٰ نہیں ہے یا اللہ کی مثل کی مثل کوئی شئ نہیں ہے تو اس شئ منفی میں یعنی "کوئی شئ نہیں ہے" میں اللہ تعالیٰ شامل ہے۔ یا شامل نہیں ہے۔ اگر اللہ تعالیٰ شامل ہے تو وہ قطعاً شئ ہوگیا، اور اگر اللہ تعالیٰ شئ منفی یعنی کوئی شئ میں شامل نہیں تو آیت کے یہ معنی ہوگئے کہ اللہ کے مثل کی مثل کوئی ایسی شئ نہیں ہے جس میں اللہ شامل ہو، تو ایسی شئے جس میں اللہ شامل نہیں ہے وہ ممکن ہوگئی تو آیت کے معنی یہ ہوگئے کہ اللہ کے مثل کی مثل کوئی ممکن نہیں ہے، اسی طرح ہر شئ اپنی مثل کی مثل ہے، اس ہر شئ میں اللہ شامل ہے تو اللہ شئ ہوگیا اور اگر اللہ شامل نہیں ہے تو ہر شئ کے معنی یہ ہوگئے کہ ہر ایسی شئ جس میں اللہ شامل نہیں ہے وہ

ممکن ہے تو ہر شیٔ کے معنی ہر ممکن کے ہوئے، یعنی ہر ممکن اپنی مثل کے مثل ہے تو اب صورت یہ ہوگئی کہ اللہ کے مثل کی مثل کوئی ممکن نہیں ہے اور ہر ممکن اپنی مثل کی مثل ہے، اس سے یہ نتیجہ نکلا کہ اللہ ممکن نہیں ہے، اور یہ حق ہے، نہ یہ کہ اللہ تعالیٰ شیٔ نہیں ہے.

اگر تو یہ کہے کہ اس وقت اللہ تعالیٰ لاممکن ہوگیا، میں کہونگا یہ صفت تنزیہہ ہے، کچھ حرج نہیں ہے، اور لاشیٔ ناچیز کو کہتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ کو ناچیز کہنا نہایت بے ادبی ہے، اور اس سے غلطی یہ ہوئی ہے کہ اللہ تعالیٰ کی مثل کی مثل کوئی شیٔ نہیں ہے اس سے وہ یہ سمجھا ہے کہ کوئی شیٔ نہ اللہ تعالیٰ ہے نہ غیر اللہ ہے، تو پہلے تو اس نے شیٔ میں اللہ تعالیٰ کو داخل کرکے نفی کی، اور دوسرے مقدمہ میں یعنی ہر شیٔ مثل مثل شیٔ ہے میں اللہ تعالیٰ کو شیٔ سے خارج کرکے اس شیٔ کے لئے کہ جس سے خدا تعالیٰ خارج ہے مثل مثل ثابت کیا ہے، یہ ہے وہ گمراہی جس میں مبتلا ہوا۔ اور آیت کے معنی بالکل ظاہر اور صاف ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی مثل کی مثل کوئی شیٔ نہیں، موجودات ممکنہ اور مخلوقات میں سے کوئی شیٔ اس کی مثل کی بھی مثل نہیں ہے، چہ جائیکہ اس کی مثل ہو، یعنی غایت درجہ کی تشبیہ کی نفی ہے۔

اور یہ بحث ساری اس وقت ہے کہ جبکہ کاف کمثلہ میں مثل کے معنے میں ہو، اور اگر کاف زائد ہو تو یہ بحث پیدا ہی نہیں ہوتی اور اس کا پہلا استدلال یعنی اللہ تعالیٰ ہر شیٔ کا خالق اور ہر شیٔ پر قادر ہے تو ہر شیٔ مخلوق اور مقدور ہوگئی اور اللہ تعالیٰ مخلوق اور مقدور نہیں ہے، اس سے اس نے یہ نتیجہ نکالا کہ اللہ شئے نہیں ہے، یہ استدلال بھی غلط ہے، اس کہ ہر شئے مقدور ہے اس میں اللہ تعالیٰ شامل ہے یا نہیں ہے۔ اگر اللہ تعالیٰ شامل ہے تو اللہ شئے ہوگیا اور اگر شامل نہیں ہے تو ہر شیٔ کے معنی ہر وہ شیٔ جس میں اللہ شامل نہیں ہے یعنی ممکنات یعنی ہر ممکن پر اللہ تعالیٰ قادر ہے اور ہر ممکن مقدور ہے، اور اللہ تعالیٰ

مقدور نہیں ہے، نتیجہ یہ نکلا کہ اللہ تعالیٰ ممکن نہیں ہے۔ مخلوق نہیں ہے یہ حق ہے نہ یہ کہ اللہ تعالیٰ شئی نہیں ہے۔

اسی طرح قدمار منطقیین کو مغالطۂ عامۃ الورود میں شبہ پڑا ہے اور وہ یہ ہے کہ مدعی ثابت ہے، اگر مدعی ثابت نہ ہوگا تو اس کی نقیض ثابت ہوگی اور جب اس کی نقیض ثابت ہوگی تو کوئی شئی ثابت ہوگی، ان دونوں مقدموں سے یہ نتیجہ نکالا کہ اگر مدعی ثابت نہ ہوگا تو کوئی شئی ثابت ہوگی اور اس کا عکس نقیض لیا۔ یعنی جب کوئی شئی ثابت نہ ہوگی تو مدعی ثابت ہوگا اور یہ باطل ہے کہ کوئی شئی ثابت نہ ہو، اور مدعی ثابت ہو۔

یہاں بھی ایسی ہی غلطی ہوئی ہے کہ کوئی شئی جو محل نفی میں ہے، یہ نکرہ منفیہ ہونے کی صورت میں عام معلوم ہونے لگی، حالانکہ یہ وہی کوئی شئے ہے جو محل ثبوت میں ہے اور محل ثبوت میں کوئی شئے نقیض ہے تو نتیجہ یہ ہونا چاہیے تھا کہ اگر کوئی شئے یعنی نقیض مدعی ثابت نہ ہوگی تو مدعی ثابت ہوگا اور یہ حق ہے، لہذا مغالطۂ عامۃ الورود باطل ہے رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا اِنْ نَّسِيْنَا اَوْ اَخْطَاْنَا اللہ تعالیٰ ہی شبہ سے پناہ دینے والا ہے۔ کیسے کیسے جلیل القدر حکماء اور عقلا شبہات میں مبتلا ہوئے۔

اور جن لوگوں نے کہا ہے کہ اللہ شئے ہے اور ان کی مراد یہ ہے کہ اللہ ایک ذات ہے، ایک حقیقت، ایک موجود ہے تو یہ صحیح ہے، لیکن گفتگو تو اس بات میں ہے کہ اللہ تعالیٰ کو شئے کہہ کر پکار سکتے ہیں یا نہیں؟ تو لفظ شئی ایسا ہے کہ ذرہ پر بھی بولا جاتا ہے اور بڑی سے بڑی چیز پر بھی بولا جاتا ہے اور اس لفظ سے جلال، عظمت، مدح و ثنا نہیں پائی جاتی۔ اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا وَلِلّٰهِ الْاَسْمَاءُ الْحُسْنٰى فَادْعُوْهُ بِهَا اللہ کے اچھے اچھے نام ہیں۔ ان اچھے اچھے ناموں سے اُسے پکارو۔ اور شئے کے لفظ میں کوئی اچھائی نہیں ہے، لہذا

شئے کے لفظ سے اُسے پکارنا آیت کے خلاف ہے۔

اب یہاں ایک بحث یہ ہے کہ آیا ہر اچھے لفظ سے اُس کو پکارا جا سکتا ہے یا نہیں؟ میں کہتا ہوں کہ اچھے لفظ سے بھی اُس کو پکارا نہیں جا سکتا جب تک کہ اس لفظ سے پکارنے کی وہ اجازت نہ دے۔ اس لئے کہ عاقل ذہین، طباع، ذکی، فہیم عقیل یہ سب اچھے لفظ ہیں مگر اُس کو ان الفاظ سے نہیں پکارا جا سکتا۔ نیز جو فعل اُس سے ثابت ہیں اُن کے اسم فاعل سے بھی نہیں پکارا جا سکتا۔ جیسے قَاتَلَهُمُ اللّٰه سے مُقَاتِلْ، یعذب سے معذب یلعن سے لاعن، جاء سے جائی، مَکَرَ سے ماکر وغیرہ ان میں سے کوئی اسم فاعل اس کے لئے استعمال نہیں کیا جا سکتا اسی طرح اسمِ فاعل کو جس شئے کی طرف مضاف کر کے اس نے استعمال کیا ہے اُسی کی طرف مضاف ہو کر وہ استعمال ہو گا۔ غیر کی طرف مضاف ہو کر مستعمل نہیں ہو گا خواہ واقع میں اضافت ہو، جیسے خالق کل شئ، اور یہ حق ہے لیکن خالق کو شئ کے بعض افراد کی طرف مضاف کر کے نہیں پکارا جا سکتا، کیونکہ ان بعض کی طرف اس نے مضاف نہیں کیا، جیسے خالقِ درد سر، خالقِ کینسر، خالقِ دمہ، خالقِ ہیضہ، خالقِ شراب، خالقِ فرعون، خالقِ شیطان، خالقِ نجاست وغیرہ تَعَالَى اللّٰهُ عَنْ ذٰلِكَ عُلُوًّا كَبِيْرًا ۝ اسی طرح لفظ موجود میں گفتگو ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لئے لفظ موجود مستعمل ہو سکتا ہے یا نہیں، سو قدماء ائمہ نے مسلمین کا اجماع نقل کیا ہے کہ لفظِ موجود اللہ تعالیٰ پر بولا جا سکتا ہے لیکن قرآن میں یہ لفظ نہیں آیا۔ اور لفظِ ذات احادیث میں آیا ہے اور لفظِ نفس قرآن میں آیا ہے۔ تَعْلَمُ مَا فِيْ نَفْسِيْ وَلَآ اَعْلَمُ مَا فِيْ نَفْسِكَ میرے نفس میں جو بات ہے۔ تُو جانتا ہے اور جو بات تیرے نفس میں ہے اُسے میں نہیں جانتا، اور نفس کا لفظ حدیث میں بھی آیا ہے، نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ میں اپنے بندے کے ساتھ ہوتا ہوں جب وہ میرا ذکر کرتا ہے، اور اگر وہ میرا ذکر اپنے نفس میں کرتا ہے تو میں اس کا ذکر اپنے نفس میں کرتا ہوں، متعدد احادیث

میں نفس کا لفظ ہے۔

لفظِ شخص اللہ تعالیٰ کے لئے حدیث میں آیا ہے۔ فرمایا کوئی شخص اللہ تعالیٰ سے زیادہ غیرت مند نہیں ہے۔ رہا لفظِ نور سو وہ قرآن میں آیا ہے اَللّٰہُ نُوْرُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ اللہ آسمانوں اور زمین کا نور ہے اور لفظِ صورت احادیث میں آیا ہے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے آدم کو اپنی صورت پر پیدا کیا۔ اور فلاسفہ نے لفظِ جوہر اللہ تعالیٰ پر اطلاق کیا ہے، اور کہا ہے کہ جوہر اُس کو کہتے ہیں کہ جو ذات محل سے مستغنی ہو یعنی غیر کے ساتھ قائم نہ ہو۔ اور اللہ تعالیٰ غیر کے ساتھ قائم نہیں ہے اور انہوں نے یہ بھی کہا ہے کہ جوہر بروزن فوعل ہے جو مبالغہ کے لئے آتا ہے اور جہر سے مشتق ہے، تو جوہر کے معنی زیادہ ظاہر کے ہوئے، اور اللہ تعالیٰ بہت ظاہر ہے اس لئے جوہر کا لفظ اس پر بولا جا سکتا ہے۔ اور فرقۂ کرامیہ نے جسم کا لفظ اللہ تعالیٰ کے لئے اطلاق کیا ہے اور انہوں نے کہا ہے کہ جسم کے معنی قائم بالذات ہیں اور فلاسفہ نے لفظِ انیۃ اللہ تعالیٰ پر اطلاق کیا ہے اور انیۃ کے معنی قوت وجود کے ہیں۔ اور ماہیت کا لفظ بھی اکثر یہی فلاسفہ استعمال کرتے ہیں۔ اور یہ لفظ ماہی ہے، یعنی ما اور ہی سے مرکب ہے، کیونکہ ماہی حقیقت کی طلب کے لئے ہے، اس لئے ماہیت حقیقت کے معنی میں مستعمل ہوتا ہے۔

لفظِ حق اللہ تعالیٰ کے لئے قرآن میں آیا ہے۔ ذٰلِكَ بِاَنَّ اللّٰہَ هُوَ الْحَقُّ اور حق کا لفظ موجود بوجود حقیقی پر بولا جاتا ہے اور کبھی صدق کے معنی میں آتا ہے اور کبھی واقع کے معنی میں آتا ہے تینوں اعتبار سے حق کا لفظ اللہ تعالیٰ پر صحیح ہے۔ یعنی موجود بوجود حقیقی ہے اور واقع ہے، اور اسی کی خبر اس قابل ہے کہ جو صادق کہلائی جا سکے۔

یہ اسماء وجود کے اعتبار سے ہیں اور کیفیت وجود کے اعتبار سے جو اسماء ہیں وہ یہ ہیں جیسے قدیم ازلی، قدیم اور ازلی، قدیم سے طول مدت کا اظہار ہوتا ہے

جیسے کہ اِنَّكَ لَفِیْ ضَلَالِكَ الْقَدِیْمِ تو پرانی اور دیرینہ محبت میں مبتلا ہے، اور
ازلی سے ازل کی طرف نسبت کا اظہار ہوتا ہے اور اس سے یہ وہم ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ ظرف
ازل میں ہے، اور یہ غلط ہے کیونکہ اگر ایسا ہوگا تو وہ اس ظرف کی طرف محتاج ہو جائے
گا بلکہ ازل کے معنے وجود بلا علت کے ہیں۔ اس کو لا اوّل لازم ہے، اور لا اوّل لہ بھی
اس کا نام بتایا گیا ہے۔ اور بعض نے اس کو صفتِ ثبوتی کہا ہے اور بعض نے صفت
عدمی کہا ہے، جنھوں نے صفتِ ثبوتی کہا ہے انہوں نے کہا ہے کہ لا اوّل عدم سابق
کی نفی ہے اور نفی کی نفی اثبات ہے، اور جنھوں نے عدمی کہا ہے انہوں نے کہا ہے کہ
عدم سابق کی یہ نفی نہیں ہے بلکہ مسبوق بالعدم کی نفی ہے اور مسبوق بالعدم وجودی
چیز ہے۔ اور لفظِ مستمر اور سرمدی بھی اللہ کے لیے بولا گیا ہے، اس کے معنی لگاتار
موجود رہنے کے ہیں۔ یعنی ہمیشہ سے برابر چلا آرہا ہے اور دائم بھی بولا گیا ہے اس کے معنی
بھی "ہمیشہ سے ہے" کے ہیں اور لفظِ باقی بھی بولا گیا ہے۔ وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ
وَالْاِكْرَامِ قرآن میں آیا ہے اور ازلی ہونے کو باقی ہونا لازم ہے، باقی کو ازلی لازم نہیں
ہے اور واجب الوجود بذاتہٖ بھی بولا گیا ہے، اس کے معنی یہ ہیں کہ اس کی ذات بذاتہٖ
وجود کو چاہتی ہے اور واجب الوجود کو قدیم اور ازلی ہونا لازم ہے۔ اور قدیم اور ازلی
کو واجب الوجود ہونا لازم نہیں ہے کیونکہ فلاسفہ کے نزدیک
واجب الوجود کا معلول ازلی اور قدیم ہے اور یہ معلول خود مقتضی وجود نہیں ہے۔
بلکہ واجب الوجود سے وجود حاصل کرتا ہے۔ اور فارسی میں جو خدا کا لفظ ہے۔ یہ
خود اور آ سے مرکب ہے، یعنی وجود بذاتہٖ آیا، غیر سے نہیں آیا، تو خدا واجب الوجود کا
ترجمہ ہو گیا۔ اور لفظِ کائن بھی اسمار کیفیت وجود میں آیا ہے، اور یہ لفظ قرآن میں
یعنی اس لفظ کا فعل کان قرآن میں بکثرت آیا ہے۔ لیکن لفظ کائن قرآن میں نہیں
آیا، بعض اخبار میں آیا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم یا کائنا قبل کلّ کون فرمایا
کرتے تھے اور کائن کے معنی موجود کے ہیں تو جس طرح موجود کا لفظ اللہ تعالیٰ کے لیے

ہے اسی طرح کا ن کا لفظ ہے۔

یہ تمام اسماء، وجود اور کیفیات وجود کے اعتبار سے ہیں لیکن حق یہ ہے کہ ان میں سے جو لفظ قرآن اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے، وہ صحیح ہے، باقی سب غلط ہیں، اور نیز دعاء کے وقت صرف انہی اسماء سے پکارا جاسکتا ہے کہ جن سے نبی صلی اللہ علیہ وسلم پکارتے تھے، اب ان صفاتِ حقیقیہ کے اعتبار سے (جو وجود اور کیفیتِ وجود کے علاوہ ہیں) جو اسماء ہیں وہ جیسے حیی، عالم، قادر، یہ صفاتِ حقیقیہ میں سے ہیں اگرچہ عالم قادر صفاتِ اضافیہ میں سے بھی ہیں لیکن خالص صفت حقیقی جو اضافی نہ ہو وہ صرف حیی کو کہا گیا ہے، اور یہ بحث اس بات پر مبنی ہے کہ ان صفتوں کا قیام اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ جائز ہے یا نہیں؟ تو معتزلہ اور فلاسفہ تو سخت مخالف ہیں اس چیز کے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ کوئی صفت قائم ہو، اور ان کو منکر صفات کہا گیا ہے، لیکن مطلب یہ ہے کہ وہ صفات کے منکر نہیں ہیں، بلکہ صفات کو عین ذات کہتے ہیں، یعنی جو آثار صفات پہ مرتب ہوا کرتے ہیں وہ اللہ تعالیٰ کی ذات پہ مرتب ہیں، یہ معنی صفات کے انکار کے ہیں اور ان کی دلیل یہ ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ کی ذات کے لئے صفات ہوں گے تو یہ صفات یا واجب لذاتہ ہوں گے یا ممکن لذاتہ ہوں گے اور دونوں شقیں باطل ہیں۔ پہلی شق یعنی صفات کا واجب لذاتہ ہونا اس لئے باطل ہے کہ حکمت میں یہ ثابت ہوچکا کہ واجب لذاتہ واحد ہی ہوگا، اور صفات کثیر ہیں، لہذا صفات واجب لذاتہ نہیں ہوسکتیں، اور نیز واجب لذاتہ ماسوا سے غنی ہوتا ہے، اور صفت موصوف سے غنی نہیں ہے۔ لہذا صفت واجب لذاتہ نہیں ہوسکتی، اور ممکن لذاتہ بھی یہ صفات نہیں ہوسکتیں اس لئے کہ ممکن سبب کی طرف محتاج ہے، اور یہ سبب یا اللہ تعالیٰ کی ذات ہے یا اللہ تعالیٰ کا غیر ہے اگر ان صفات کا سبب اللہ تعالیٰ کی ذات ہے تو اللہ تعالیٰ ان صفات کا فاعل بھی ہوا اور

ان صفات کے قابل بھی ہوا، اور فعل اور قبول دو مختلف اثر ہیں جو ایک ذات سے سرزد نہیں ہوسکتے، یعنی یہ نہیں ہوسکتا کہ اللہ تعالیٰ کی ذات ان صفات کے قابل بھی ہو اور فاعل بھی ہو، حاصل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لئے اگر صفات ہوں گی تو وہ یا واجب لذاتہ ہوں گی یا ممکن لذاتہ ہوں گی اور دونوں صورتیں محال ہیں، لہذا اللہ تعالیٰ کے لئے صفات محال ہیں، میں کہتا ہوں کہ یہ دلیل غلط ہے اس لئے کہ یہ کہنا کہ صفات یا واجب لذاتہ ہیں یا ممکن لذاتہ ہیں، یہ تقسیم صحیح نہیں ہے بلکہ واجب لذاتہ اور واجب لغیرہ اور ممکن لذاتہ یہاں تین چیزیں ہیں، اور واجب لغیرہ میں تعدد ناجائز نہیں ہے۔ واجب بالذات میں تعداد محال ہے، لہذا صفات واجب لغیرہ ہیں اور واجب لغیرہ کے یہ معنی ہیں کہ یہ صفات غیر کے لئے یعنی اللہ کے لئے واجب ہیں، اپنی ذات کے لئے واجب نہیں ہیں تاکہ ان میں ہر ایک مستقل ہو کر علیحدہ علیحدہ واجب ہوتیں بلکہ جیسی طرح اللہ تعالیٰ کی ذات کسی قدرت کا نتیجہ نہیں ہے، اسی طرح یہ صفات اور ان صفات کا اللہ تعالیٰ کے ساتھ اتصاف کسی قدرت کا نتیجہ نہیں ہے لہذا یہ صفات واجب للموصوف ہیں، یہ صفات اپنی صفات کے مرتبہ میں واجب نہیں ہیں۔ بلکہ موصوف کے لئے واجب ہیں لہذا ان کی تعداد میں کوئی حرج نہیں ہے۔ حرج تو ذات کے تعدد میں ہے۔ اب اگر تو یہ کہے کہ جبکہ یہ صفات کسی قدرت کا نتیجہ نہیں ہیں تو یہی معنی تو واجب لذاتہ کے ہیں تو میں کہوں گا صفت بلا موصوف اور موصوف بلا صفت خارج میں محال ہے، صفت اور موصوف کی تقسیم یعنی ایک کو صفت اور ایک کو موصوف کہنا یعنی ______ ایک شئی کے دو ٹکڑے کرنا یہ ذہن اور لحاظ میں ہے، خارج میں صرف ایک ہی چیز ہے، عقل نے تحلیل کرکے ایک کا نام ذات اور ایک کا نام صفات رکھدیا ہے۔ کیا تو نہیں دیکھتا کہ جو آگ گرم ہے یہی حار ہے، یہاں دو چیزیں نہیں ہیں کہ ایک تو آگ کی ذات ہو اور ایک آگ کی

صفت ہو، آگ کا وجود بغیر حرارت کے اور حرارت کا وجود بغیر آگ کے کہیں خارج میں نہیں ملتا بلکہ جتنے بھی موصوفات ہیں وہ علیحدہ ہوں اور ان کی صفات علیحدہ ہوں، ایسا کہیں بھی خارج میں نہیں ہے، صرف عقل نے ذہن میں جوہر اور عرض اور موصوف اور صفت، اور محل اور حال کی تحلیل کی ہے، لہٰذا ذات اور صفت ذہن میں تحلیل کے بعد دو چیزیں ہو گئی ہیں واقع اور خارج میں ایک ہی چیز ہے

اب رہیں مصنوعی صفات، جیسے رنگ اور کپڑا، سو رنگ درحقیقت صفت نہیں ہے بلکہ وہ دو جوہر ہیں ایک دوسرے میں درحقیقت وہ ظرف و مظروف ہیں جس طرح رنگ ڈبہ میں ہے۔ اسی طرح کپڑے میں ہے، کوئی فرق نہیں ہے، لہٰذا وجود خواہ قدرت سے حاصل ہو یا بلا قدرت ہو، ہر صورت میں وہ ایک ہی ہے، لہٰذا واقع میں اور خارج میں جو اللہ ہے وہی عالم ہے، وہی قادر ہے، وہی حیی ہے یعنی ذات اور صفات یہ دونوں ذہنی چیزیں ہیں خارج میں ایک ہی چیز ہے۔ یہ تحقیق ہم نے فلسفیانہ اصول کے مطابق کی ہے ورنہ ہمارے نزدیک تو اللہ تعالیٰ جو نبی علیہ السلام کی زبان سے کہلوائے بس وہ ہی حق ہے۔

حذاق حکما نے کہا کہ اگر اللہ تعالیٰ کے لئے صفات ہوں گی تو یہ صفات قدیم ہوں گی یا حادث ہوں گی۔ اگر قدیم ہوں گی تو اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قدم میں شریک ہوں گی، تو قدم میں دونوں مشترک ہو گئے۔ اب جز مختص چاہیے کہ جس سے ذات علیحدہ ہو اور صفات علیحدہ، لہٰذا سب کے سب مرکب ہو گئے اور سب کے سب حادث ہو گئے، لہٰذا صفات قدیم نہیں ہو سکتیں اور اگر صفات حادث ہوں گی تو حادث کا قدیم کے ساتھ قیام ہو گا اور اس وقت یا قدیم حادث ہو جائے گا۔ یا حادث قدیم ہو جائے گا، اور دونوں محال ہیں لہٰذا صفات حادث نہیں ہو سکتیں اور جبکہ صفات نہ قدیم ہیں نہ حادث تو ہیں ہی نہیں، یہ تقریر درحقیقت پہلی ہی

تقریر ہے، قدیم حادث کو واجب ممکن کی جگہ رکھدیا ہے، تقریر ایک ہی ہے اور جواب وہی ہے جو اوپر دیا گیا ہے۔

اور مزید میں کہتا ہوں کہ ذات خارج میں علیحدہ ایک چیز ہوتی۔ اور صفت خارج میں اس ذات سے علیحدہ دوسری چیز ہوتی، تب قدم ذات وصفات میں مشترک ہوتا، یہ ذات وصفات دونوں ذہن میں ہیں خارج میں صرف ایک ہی چیز ہے، وہی ذات ہے وہی صفات ہے۔

تیسری دلیل ان صفات کے بغیر الہیۃ پوری ہو جاتی ہے یا ان صفات کے بغیر الہیۃ پوری نہیں ہوتی، اگر پوری ہو جاتی ہے تو صفات بیکار اور عبث ہیں اگر پوری نہیں ہوتی تو الہیۃ محتاج ہو گئی۔ لہذا ہر صورت میں صفات محال ہیں

میں کہتا ہوں کہ ذات کا محتاج صفت ہونا یہ سب ذہنی چیزیں ہیں واقع میں نہ ذات ہے نہ صفات، واقع میں صرف ایک چیز ہے، خواہ ذات کہو اس کو خواہ صفات کہو۔

چوتھی دلیل ذات کامل ہے تو صفات بے کار، ذات ناقص ہے اور ان صفتوں کی طرف محتاج ہے تو ذات ناقص ہو گئی، میں کہتا ہوں کہ یہ سب لغو اور بے بنیاد باتیں ہیں، ذات کس شئے کا نام ہے؟ ذات بے صفات کے ہے کہاں۔؟ ذات اور صفات مل کر ہی خارج میں ذات ہے اور ایک شئ ہے۔

پانچویں دلیل جبکہ اللہ مجموع ذات وصفات ہے تو مرکب ہو کر حادث ہو گیا میں کہتا ہوں مجموعہ ذات وصفات کا تمہارے ذہن میں ہے، اور تمہارا رتیارے ذہن میں نہیں ہے وہ ذہن کے باہر ہے اور ایک ہی ہے۔

چھٹی دلیل اللہ تعالیٰ نے فرمایا لَقَدْ کَفَرَ الَّذِیْنَ قَالُوْا اِنَّ اللّٰہَ ثَالِثُ ثَلٰثَۃٍ کہ جنھوں نے یعنی نصاریٰ نے اللہ تعالیٰ کو تین میں سے تیسرا بنایا

تین کا تیسرا کہا وہ کافر ہو گئے۔ اب یا تو نصاریٰ صرف تین ذاتوں کے قائل ہیں
یا تین ذاتوں کے مع ان میں سے ہر ایک کے ساتھ صفات کے قائل ہیں، تو صرف تین
ذاتوں کے تو نصاریٰ قائل ہی نہیں، لہٰذا تین ذاتوں کے وہ چونکہ قائل نہیں ہیں اس لئے تین
ذاتوں کی قابلیت تو تکفیر ہے نہیں۔ لہٰذا تین ذات مع صفات کے قائل ہونے پر تکفیر
ہوئی لہٰذا صفات کا قائل ہونا کفر ہوا، لہٰذا صفات محال ہیں۔
میں کہتا ہوں تین ذاتیں خالی کہیں نہیں ہیں، تین ذاتیں وہ ہیں جن میں سے
ہر ایک کے ساتھ صفات الوہیت ہیں، وہ تین ذاتیں ہیں جن کا قائل کافر ہے، یعنی
ذات مع الصفت ایک ذات مع الصفت دو ذات مع الصفت، تین، یہ تین ذاتیں ہیں
جن کا قائل کافر ہے، یعنی ذاتِ مع الصفت ملکر الٰہ ہوا۔ سو تین ذات مع الصفت
کے معنی تین معبودوں کے ہیں بس یہ چھ دلیلیں مجھے ملیں جو سب کی سب لغو اور غلط ہیں
اور جو لوگ اللہ تعالیٰ کے لئے صفتِ حقیقی ثابت کرتے ہیں ان کی دلیل یہ
ہے کہ اللہ تعالیٰ عالم ہے قادر ہے، اور یہ بات کہ اللہ تعالیٰ کی ذات ذات ہے، اور
اللہ تعالیٰ کی ذات عالم ہے۔ ان دونوں میں فرق ہے، لہٰذا عالم ذات کا غیر ہے
اس کا جواب بھی وہی ہے کہ ذات اور صفت کی مغایرت ذہن میں ہے خارج میں
جو ذات ہے وہی عالم ہے۔ اور انہوں نے یہ بھی کہا ہے کہ ذات کے موجود ہونے کا علم
ہوتا ہے اس کے عالم اور قادر ہونے کا علم نہیں ہوتا۔ اس سے ذات اور صفت کے
مغایر ہونے کا پتہ چلتا ہے۔ اس کا جواب بھی یہی ہے کہ یہ مغایرت ذہن میں ہے۔
خارج میں کہیں بھی ایسا نہیں ہے کہ ذات معلوم ہو اور صفت نامعلوم ہو، بلکہ
ذات کی شناخت صفت ہی سے ہوتی ہے، جو درحقیقت خارج میں ذات ہی
ہوتی ہے اور ایسی صفت جو عارض کے اعتبار سے ہوتی ہے، وہ درحقیقت
اضافی ہوتی ہے جیسے عالم قادر، جو معلوم اور مقدور کے اعتبار سے
ہوتی ہے۔ اور جو علم و قدرت صفت حقیقی ہے اس علم و قدرت کو جانو کہ جاتی

ہے، یعنی جانور یہ جانتا ہے کہ انسان ذی شعور اور ذی قدرت ہے۔ اور انہوں نے یہ بھی کہا ہے کہ کئی چیزیں ایک چیز کا عین ہوں تو وہ آپس میں ایک دوسرے کا عین ہونگی، اگر صفات عین ذات ہوں گے تو ایک صفت دوسری صفت کا عین ہو تو اس وقت علم اور قدرت ایک ہوگی۔ تو جس طرح علم الہٰی ممکنات کے ساتھ متعلق ہے اسی طرح واجب اور ممتنع کے ساتھ بھی قدرت متعلق ہوگی، کیونکہ اس وقت قدرت عین علم ہے، اور علم واجب اور ممتنع کے ساتھ متعلق ہے، تو قدرت بھی ان کے ساتھ متعلق ہوگی۔ اور واجب اور ممتنع کے ساتھ قدرت متعلق نہیں ہے، لیکن علم متعلق ہے، تو اس سے علم و قدرت میں غیریت ہوگی اور اس سے ذات بھی غیر علم و قدرت ہوگئی۔

اس کا جواب یہ ہے کہ جو علم و قدرت اضافی ہے وہ تمہارے اور ان کے دونوں کے نزدیک عین ذات نہیں ہے، گفتگو صفتِ حقیقی میں ہے اور جو علم و قدرت صفتِ حقیقی ہے وہاں تعلق کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا کیونکہ علم و قدرت کا تعلق ہی اضافی ہے یعنی ایک تو علم ہے، ایک اس کا تعلق ہے، تو تعلق علم تو اضافی ہے، اور علم حقیقی صفت ہے، اسی طرح ایک تو تعلق قدرت ہے، وہ صفتِ اضافی ہے، اور ایک قدرتِ حقیقی ہے وہ صفتِ حقیقی ہے، تو قدرت کو ممکن کے ساتھ خاص کرنا اور علم کو واجب اور ممتنع اور ممکن میں شامل کرنا، یہ صفتِ اضافی ہے یعنی تعلق قدرت اور تعلقِ علم دونوں اضافی ہیں، اور حقیقی صفت علم و صفت قدرت بالکل یکساں ہیں۔ خلاصہ جواب کا یہ ہے کہ تعلق قدرت اور تعلقِ علم دونوں اضافی ہیں، تو دونوں تعلقوں کے غیر ذات ہونے سے قدرت اور علم کا غیر ذات ہونا لازم نہیں آتا۔ اور بحر العلوم اس دقیقہ پر مطلع نہیں ہوا، اور اس نے

اللہ تعالیٰ کے لیے دو علم ثابت کیے، عالم کے ازلی ہونے سے بچنے کے لیے عنقریب اس

کی غلطی ہم بیان کریں گے اور واقع کی تحقیق کریں گے۔ اور ان مثبتین صفتِ حقیقیہ نے کہا ہے کہ قادر مقدور میں اثر کرتا ہے، عالم اثر نہیں کرتا تو قادر غیر عالم ہو گیا یہ بھی غلط ہے اس لئے کہ قادر فی نفسہ قطع نظر ذات کے کوئی چیز نہیں ہے، اور ذات کے ملاحظہ کے بعد ذات ہی کا نام قادر ہے، لہٰذا ذات اثر کر رہی ہے اور ذات جان رہی ہے، ذات ہی قادر ہے اور ذات ہی عالم ہے، اور قادر اور عالم کا فرق ذہن میں ہے خارج میں نہیں ہے۔

اور انہوں نے یہ بھی کہا ہے کہ موجود لاموجود کی نقیض ہے لاعالم کی نقیض نہیں ہے تو موجود یعنی ذات عالم کی غیر ہو گئی، یہ لوگ یہ بات نہیں سمجھتے کہ یہ غیریت ذہن میں ہے، خارج میں جس طرح موجود لاموجود کی نقیض ہے اسی طرح لاعالم کی نقیض ہے کیونکہ موجود ہی عالم ہے۔

الغرض یہ دلائل بھی بالکل غلط ہیں، اب یہ معلوم ہو گیا کہ فریقین کے دلائل غلط ہیں بلکہ حق یہ ہے کہ یہ کہنا کہ صفات عین ذات ہیں یا غیر ذات ہیں یہ بالکل دونوں باتیں غلط ہیں اس لئے کہ صفات کے جو معنی ہمارے خیال میں متصور ہیں یعنی مصدر ذات کے ساتھ قائم ہو پھر اس سے اسم فاعل یا صفتِ مشبہ مشتق ہو، یہ معنی صفت کے بتائے جاتے ہیں اور یہ قطعاً غلط ہیں لہٰذا صفت معنی مشہور کے اعتبار سے منفی ہے۔ یعنی اللہ تعالیٰ کے حق میں صفت کا لفظ بولنا ایسا ہے جیسا کہ عرض کا بولنا ہے۔ اور وہ خالقِ عرض ہے لہٰذا صفت کوئی چیز نہیں سُبْحَانَ اللهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ جو صفتیں وہ بیان کرتے ہیں اللہ ربّ العرش ان سے پاک ہے۔

اور یہاں یہ وہم نہ ہونا چاہیئے کہ صفت جب نہ عین ہے نہ غیر ہے تو لاعین اور لاغیر ہو گئی نہیں بلکہ نفس صفتِ مشہورہ کی نفی ہے خواہ وہ کسی شق میں کیوں نہ ہو اب صفتِ حقیقیہ ان کے نزدیک جو نسبت اور اضافت سے خالی ہے

وہ صرف حیی رہ گئی، سو حیی کے معنی فلسفی وراک فعال کرتا ہے یعنی جاننے والا اور کرنے والا، سو یہ دونوں معنی اضافی ہیں اور متکلم کہتا ہے کہ حیات وہ صفت ہے کہ جس کے اعتبار سے ذی حیات کا عالم و قادر ہونا صحیح ہو۔

میں کہتا ہوں کہ یہ تعریف بھی اظہر نہیں ہے اس لئے کہ حیات اوّل دہلہ میں معلوم ہوتی ہے۔ اور بعض نے کہا ہے کہ حیی اُس کو کہتے ہیں کہ جس کا قادر اور عالم ہونا ممتنع نہ ہو، یہ بھی خفی ہے۔

اور حیات کی صحیح تعریف حس و حرکت ہے، لیکن اللہ تعالیٰ کے حق میں یہ محال ہے اس لئے کہ حس و حرکت دونوں نقص ہیں۔ اللہ تعالیٰ ان سے پاک ہے اور صحیح یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ حیی ہے، اس نے اپنا نام انبیاء کے ذریعے بتا دیا ہے، باقی عرف عام میں جو حیات کے معنی ہیں وہ قطعاً اس کو لاگو نہیں ہیں اور یہ بھی ہمارے نزدیک صفتِ حقیقی نہیں ہے، کیونکہ صفتِ حقیقی صفتِ خلق ہے اور وہ بھی ذہن میں ہے نہ کہ خارج میں۔

صفتِ اضافیہ کے اعتبار سے اللہ تعالیٰ کے متعدد اسماء ہیں اور صفت اضافی میں سے تکوین ہے، یعنی ایجاد اس صفت کے اعتبار سے اللہ تعالیٰ کا نام موجد ہے اور معتزلہ اور اشعریہ نے اس صفت کا انکار کیا ہے، وہ کہتے ہیں کہ تکوین کوئی صفت نہیں ہے بلکہ تکوین نفسِ مکون ہے۔ یعنی ایجاد نفس وجود یا موجود ہے اور ان کی دلیل یہ ہے کہ تم جس صفت کو تکوین کہتے ہو یعنی ایجاد کہتے ہو اس کو اثر لازم ہے یا لازم نہیں ہے بلکہ اس پر اثر کی ترتیب صحیح ہے یعنی ہو سکتا ہے کہ تکوین کے بعد اثر ہو لازم اور ضروری نہیں ہے تو اگر صفت تکوین کو اثر اور کون اور وجود لازم ہے، اور صفت تکوین چونکہ ازلی ہے اور قدیم ہے تو اثر بھی قدیم اور ازلی ہو جائے گا اور عالم قدیم ہو جائے گا۔ اور اگر صفت تکوین کو اثر لازم نہیں ہے بلکہ جائز ہے یعنی غیر

لازمی طور پر اثر اس تکوین پر مرتب ہوتا ہے تو یہی قدرت کے معنی ہیں۔ قدرت اس صحت اثر اور جواز اثر میں کافی ہے مزید صفتِ تکوین کی ضرورت نہیں ہے۔ لہٰذا تکوین قدرت کے علاوہ کوئی اور صفت نہیں ہے بلکہ نفسِ مکون ہے۔

اور انہوں نے یہ بھی کہا ہے کہ قدرت میں تاثیر کرنے کی صلاحیت ہے یا نہیں۔ اگر قدرت میں تاثیر کرنے کی صلاحیت نہیں ہے تو اس وقت قدرت قدرت نہیں رہی۔ اور اگر تاثیر کی صلاحیت ہے تو پھر تاثیر کرنے کی صلاحیت کے لئے قدرت کے علاوہ دوسری صفت یعنی تکوین کی ضرورت نہیں رہتی، لہٰذا تکوین نفس مکون ہے کوئی صفت زائد علاوہ قدرت کے نہیں ہے اور معتزلہ اور اشعریہ نے یہ بھی کہا ہے کہ تکوین اگر قدیم ہوگی تو مکون یعنی اثر تکوین بھی قدیم ہو جائے گا، اور اگر حادث ہے تو اس حادث تکوین کے لئے اور تکوین چاہیئے، اور اس وقت تسلسل لازم آئے گا۔ لہٰذا تکوین کوئی صفت قدرت کے علاوہ نہیں ہے بلکہ تکوین نفس مکون ہے۔

جو لوگ تکوین کو قدرت کے علاوہ صفت قرار دیتے ہیں اور تکوین کو مکون نہیں مانتے اُن کی دلیل یہ ہے کہ قادر اور موجد یعنی مکون میں فرق ظاہر ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ مثلاً ایک ہزار سورج بنانے پر قادر ہے لیکن مکوّن اور موجد صرف ایک ہی سورج کا ہے اس سے قادر اور مکوّن یعنی موجد میں فرق ہو گیا اور تکوین اور قدرت میں فرق ہو گیا، اور قدرت کے علاوہ صفتِ تکوین ثابت ہو گئی۔

میں کہتا ہوں کہ یہ دونوں مذہب باطل ہیں، تکوین نہ صفت ازلی غیر قدرت ہے، یعنی نہ تو تکوین و ایجاد قدرت کے علاوہ کوئی اور صفت ہے اور نہ تکوین ایجاد، مکوّن اور موجود ہے، اس لئے کہ اگر تکوین و ایجاد ازلی ہوگی تو مکوّن اور موجود ازلی ہو جائے گا۔ اور اگر حادث ہوگی تو تسلسل لازم آئے گا، اور اگر تکوین نفسِ مکوّن ہوگی یعنی نفسِ اثر اور نفسِ موجود ہوگی تو جس وقت یہ کہا جائے گا

کہ یہ موجود کیوں ہوا تو یہ جواب دیا جائے گا کہ اللہ نے اسے ایجاد کیا اور موجود کیا اور تکوین کیا، اور ایجاد کرنا اور موجود کرنا اور تاثیر کرنا اور تکوین کرنا بعینہٖ موجود اور مکوّن اور اثر ہوگا، تو اثر اور وجود یعنی موجود ہونا اس کی علت خود ہی ہو جائے گا، اور غیر کی طرف احتیاج نہیں رہے گی، مطلب یہ ہے کہ ایجاد اور وجود، تاثیر اور اثر، تکوین اور مکوّن علّت و معلول ہیں، اور علّت و معلول دونوں ایک نہیں ہو سکتے، لہٰذا یہ کہنا کہ تکوین و ایجاد ازلی ہے یہ بھی غلط ہے اور یہ کہنا کہ تکوین و مکوّن ایک ہے یہ بھی غلط ہے، نیز اگر تکوین عین مکوّن ہوگی اور مکوّن قطعاً حادث ہے تو تکوین بھی حادث ہوئی اور ہر حادث کے لئے تکوین ضروری ہے تو تکوین کے لئے پھر تکوین ہوگی اور تسلسل لازم آئے گا۔

میں کہتا ہوں کہ اس مذہب کے رد میں دلیل کی یہ تقریر زیادہ واضح ہے، میں کہتا ہوں کہ تکوین نفس مکوّن نہیں ہے اگر نفس مکوّن ہوگی اور نفس مکوّن حادث ہے تو تکوین حادث ہوئی اور اس کے لئے پھر تکوین کی حاجت ہوئی اور اس تکوین میں بھی گفتگو ہوئی، یہاں تک کہ تسلسل لازم آیا اور تسلسل محال ہے، لہٰذا تکوین نفس مکوّن نہیں ہے، لہٰذا میرے نزدیک دونوں رائیں غلط ہیں اور حق میرے نزدیک یہ ہے کہ تکوین ارادہ کے تعلق کا نام ہے۔ یعنی ایجاد کے کیا معنی ہیں ارادے کا مراد کے ساتھ متعلق ہونا، جونہی ارادہ کسی شئے کے ساتھ متعلق ہوا بس اس شئے کے ساتھ ارادہ کا تعلق ہی ایجاد اور تکوین ہے، اور یہ تعلّق متحقق ہوتے ہی گویا ایجاد اور تکوین ہوتے ہی مکوّن اور موجود ہوگیا، اور میری اس رائے پر اللہ تعالیٰ کی شہادت کافی ہے، قولہ تعالیٰ اِنَّمَآ اَمۡرُهٗۤ اِذَاۤ اَرَادَ شَیۡـًٔا اَنۡ یَّقُوۡلَ لَهٗ کُنۡ فَیَكُوۡنُ ۝ یعنی اللہ تعالیٰ جب کسی شئے کا ارادہ کرتا ہے تو کُن کہتا ہے، بس یہ کُن کہنا ہی تکوین ہے اور اس کُن کہنے کی حقیقت صرف ارادہ کا تعلق ہے، ارادہ

اور قدرت اور چیز ہے اور اس کا تعلق اور چیز ہے، لہٰذا تکوین قدرت بھی نہیں ہے بلکہ تعلق ارادہ ہے، اور مکوّن بھی نہیں ہے کیونکہ قول بالکن کے بعد یکون ہے جو مکوّن ہے، یعنی کن کہنا مقدم ہے اور یکون یعنی مکوّن مؤخر ہے، اور مقدّم مؤخر ہو نہیں سکتا، لہٰذا تکوین غیر مکوّن ہوئی۔ نیز تعلق صفت ازلی بھی نہیں ہے ورنہ مکوّن ازلی ہو جائے گا۔ لہٰذا دونوں باتیں غلط ہیں اور صحیح وہی بات ہے جو میں نے بیان کی۔ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا اِنْ نَّسِيْنَا اَوْ اَخْطَاْنَا رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوْبَنَا بَعْدَ اِذْ هَدَيْتَنَا۔ اَللّٰهُمَّ صَلِّ عَلٰى سَيِّدِنَا وَمَوْلَانَا مُحَمَّدٍ وَّعَلٰى اٰلِ سَيِّدِنَا وَمَوْلَانَا مُحَمَّدٍ وَّبَارِكْ وَسَلِّمْ۔ وَالْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِيْنَ

اب اگر تو یہ کہے کہ تکوین کے معنی نہ تو صفت ازلی کے ہیں نہ نفس مکوّن کے، بلکہ جیسا کہ تم نے بیان کیا کہ قول بالکن کے ہیں یعنی تعلق ارادہ کے ہیں تو بتاؤ کہ تعلق ارادہ کیا چیز ہے، ازلی ہے یا حادث ہے، اگر ازلی ہے تو قطعاً عالم ازلی ہو گیا جیسا کہ خود تم نے بیان کیا۔ اور اگر حادث ہے تو تسلسل لازم آیا۔ اس پریشان کن مصیبت کا کیا حل ہے، اس کا حل بقول شارح مواقف گویا لاینحل ہے۔ میں بفضلہ تعالیٰ کہتا ہوں کہ یہ تعلق درحقیقت نہ قدیم اور ازلی ہے اور نہ حادث ہے بلکہ یہ تعلق ہی حادث اور قدیم میں ربط ہے اسی کا نام حدوث ہے، اور یہ تعلق یعنی عالم حدوث ہر حادث کے حدوث کی معیار ہے۔ یعنی حادث اسے کہتے ہیں جس کے ساتھ ارادہ متعلق ہو تو متعلَّق (بالفتح) ارادہ حادث ہے اور تعلق حدوث ہے، اور متعلِّق (بالکسر) ازلی ہے۔ میرے نزدیک ازلی کے یہ معنی ہیں کہ جس کا وجود ارادہ کے تعلق سے نہ ہو، اور جس کا وجود ارادہ کے تعلق سے ہو بس وہی حادث ہے، اور ان دونوں میں ربط یہ تعلق ہے، اور یہی عالم حدوث ہے۔ واللہ اعلم۔

اور لزوم اور تعلق میں فرق ہے یعنی ارادہ متعلق ہے مراد کے ساتھ، اور ارادہ کو مراد لازم نہیں ہے کیونکہ لزوم غیر ارادی علتوں میں ہوتا ہے، لہٰذا ارادہ کے لئے لزوم نہیں ہے بلکہ تعلق ہے جس طرح کہ ضربِ ارادی مضروب کے ساتھ متعلق ہوتی ہے، یعنی ضربِ ارادی کو صاحب ارادہ مضروب پر واقع کرتا ہے، بس اسی طرح یہ ارادہ ازلی مراد سے متعلق ہوتا ہے اور وجود کو مراد پر واقع کرتا ہے اس ارادہ کو مراد کے ساتھ ایسا علاقہ نہیں ہے جیساکہ سورج کو روشنی کے ساتھ اور آگ کو گرمی کے ساتھ۔ تاکہ جس طرح سورج سے روشنی جدا نہیں ہوتی اسی طرح یہ لازم آجائے کہ ارادے سے مراد بھی جدا نہ ہوا ور مراد ارادے کے ساتھ ساتھ ہو کر چونکہ ارادہ ازلی ہے یہ بھی یعنی مراد بھی ازلی ہو جائے۔

اور بھید اس میں یہ ہے کہ اس قسم کے لزوم کا جن دو چیزوں پر علاقہ ہوتا ہے وہاں پہلی چیز دوسری چیز کے بغیر ناتمام ہوتی ہے جیسے سورج روشنی کے بغیر اور آگ حرارت کے بغیر ناتمام اور نامکمل ہے اور ارادہ میں معاملہ بالعکس ہے۔ یہاں دوسری چیز یعنی مراد پہلی چیز یعنی ارادہ کے بغیر ناتمام ہی نہیں بلکہ ناپید ہوتی ہے۔ اسی وجہ سے مراد چونکہ معدوم ہوتی ہے اور ارادہ موجود ہوتا ہے اس لئے معدوم شئ موجود شئ کو لازم نہیں ہوتی بلکہ معدوم اسی ارادہ کے تعلق سے پیدا ہوتا ہے، اور یہ تعلق ارادہ ہی ایجاد اور تکوین کہلاتا ہے اور اس تعلق کو متعلق کا وجود لازم ہوتا ہے۔ یعنی تعلق سے متعلق کا وجود نہ پہلے ہوتا ہے اور نہ پیچھے ہوتا ہے، اور یہاں تقدم و تاخر زمانی نہیں ہوتا، بلکہ اسی ایجاد یعنی تعلق ارادہ کو مراد کا وجود لازم ہے، نہ یہ کہ ارادہ کو مراد کا وجود لازم ہے، اور یہ تعلق پہلا ہے، یعنی اس تعلق کو پہلی بار ہونا لازم ہے۔

اب یہاں یہ سوال پیدا ہو ہی نہیں سکتا کہ اس تعلق سے پہلے کیا ہے، عدم

ہے یا وجود ہے یا کوئی اور شئ ہے، کیونکہ پچھلا پن تو پہلے پن کے بعد ہوگا، لیکن پہلا پن صرف اس تعلق کی صفت ہے تو یہ کہنا کہ اس تعلق سے پہلے یعنی یہ لفظ بولنا کہ "اس تعلق سے پہلے" ایسا ہے جیسا کہ یہ کہنا کہ اللہ تعالیٰ سے پہلے، سو یہ حکم وہم کا ہے واقع میں سب سے پہلی وہ شئ کہ جس پر پہل بولی جا سکتی ہے وہ صرف وہ شئے ہے کہ جس کے ساتھ یہ تعلق متعلق ہوتا ہے، اور پہلا پن اور پہل اسی تعلق کا نام ہے، لہٰذا فلاسفہ کا یہ کہنا کہ اس سے پہلے اللہ تعالیٰ قادر تھا، پھر اس سے پہلے کیوں نہیں پیدا کیا، بالکل غلط ہے کیونکہ سب سے پہلے سے پہلے کا سوال ہی نہیں پیدا نہیں ہوتا، کیا تو نہیں دیکھتا کہ سلسلۂ اعداد میں یعنی ایک دو تین چار میں سب سے پہلا عدد ایک ہے، اور یہ کہنا کہ ایک سے پہلے کیا ہے یہ درست نہیں ہے۔ بالکل معدودات میں جو سب سے پہلا معدود ہے اس کے متعلق یہ کہنا کہ اس سے پہلے کیا ہے یہ ایسا ہی کہ جیسا اعداد میں یہ کہنا کہ ایک سے پہلے کیا ہے۔ اور بھید اس میں یہ ہے کہ پہلے پن اور پچھلے پن کو یہ تعلق ارادہ لئے ہوئے اور گھیرے ہوتے ہے، اسی تعلق کے اعتبار سے پہلا پن اور پچھلا پن متصور ہے۔ اگر تعلق ارادہ نہ ہوتا یا نہ ہو تو پہلا پن اور پچھلا پن متصور ہی نہیں ہو سکتا۔ اب یہ کہنا کہ تعلق سے قبل اور تعلق سے پہلے اس کا مطلب یہ ہوگا کہ تعلق کا تعلق اور پھر اس تعلق کا تعلق یعنی ارادہ کا تعلق عالم کے ساتھ ہوا، اس سے قبل اور اس سے پہلے کے یہ معنی ہوں گے کہ اس تعلق کے ساتھ ارادہ کا تعلق اور اس سے پہلے یعنی اس تعلق کے تعلق کے تعلق کے ساتھ ارادہ کا تعلق تو یہ متصور ہی نہیں ہے، لہٰذا یہ کہنا کہ ارادہ کے تعلق سے پہلے یہ کہنا بے معنی ہے، اور یہ تعلق تمام پہلے اور پچھلے بلکہ ہر پہل اور پیچھ یعنی قبلیت اور ہر بعدیت اور ہر تقدم اور ہر تأخر کی معیار ہے، اور معیار کے لئے معیار نہیں ہوتی لہٰذا تعلق کے لئے تعلق نہیں ہے تاکہ وہ تعلق اس تعلق کا تقدم ہو جس

طرح وزن کے لئے وزن نہیں ہوتا، یعنی جو چیزیں ایک من کی ہیں ان کے لئے وزن ایک من ہوگا اور اس ایک من وزن کے لئے وزن نہیں ہوگا یعنی لکڑی ایک من کی ہے اور یہ نہیں کہا جا سکتا کہ ایک مَن کے مَن کا ہے۔ فلاں شئی دس گز کی ہے لیکن دس گز کے گز کے ہیں، وہ سامنے دس چیزیں ہیں لیکن دس کے ہیں۔ قوت باصرہ ہر شئی کے رویت کی معیار ہے لیکن اپنی رویت کی معیار نہیں ہے، ارادہ فعلِ اختیاری کی معیار ہے، یعنی جو فعل ارادے سے ہو وہ اختیاری کہلاتا ہے، لیکن ارادہ اپنی معیار نہیں ہے، تاکہ ارادے کو اختیاری کہا جائے، اور چونکہ اس کے لئے یعنی ارادے کے لئے ارادہ نہیں ہے اس لئے ارادے کو نہ اختیاری کہا جا سکتا ہے نہ اضطراری، کیونکہ فعل اختیاری اسے کہتے ہیں کہ جو فعل ارادے سے ہو، اور فعل اضطراری اسے کہتے ہیں کہ جو ارادے سے نہ ہو، اور چونکہ ارادہ علت فعل ہے، فعل نہیں ہے تو ارادہ نہ اختیاری ہے نہ اضطراری حاصل یہ ہے کہ ارادہ فعل نہیں ہے اور اضطراری اور اختیاری فعل ہیں، لہٰذا ارادہ نہ اضطراری ہے نہ اختیاری۔

اب رہا یہ مسئلہ کہ اللہ تعالیٰ کو کس قسم کا تقدم ہے، سو معلوم ہونا چاہیئے کہ جو تقدم و تاخر ہمارے شعور میں ہے وہ آپس میں ایک دوسرے کا مقابل ہے یعنی جو مقدم ہے وہ مؤخر نہیں ہے، لیکن اللہ تعالیٰ ایسا اول ہے کہ وہی اول آخر ہے، اس لئے تقدم معروف اس کے لئے نہیں ہے اور جن لوگوں نے کہا ہے کہ اللہ تعالیٰ عالم پر اس طرح مقدم ہے جس طرح اجزائے زماں ایک دوسرے پر مقدم ہیں انہوں نے یہ غلط کہا ہے کیونکہ اجزائے زماں ایک لائن میں واقع ہیں اور ان میں ترتیب ہے۔ اور اللہ تعالیٰ سلسلۂ کائنات کے شروع میں واقع نہیں ہے۔ ورنہ اللہ تعالیٰ سلسلہ کا آخر نہیں ہوگا کیونکہ زمانہ کا جزاول جزآخر نہیں ہوسکتا۔ سو جس طرح اللہ تعالیٰ

کی حقیقت مجہول الکنہ ہے، لیعنی اس کی حقیقت کسی بشر کے فہم میں نہیں آسکتی اسی اسی طرح اس کا اوّل آخر ہونا کسی بشر کے فہم میں نہیں آسکتا، لیعنی اولیت اور آخریت کا مفہوم اس کو لاگو نہیں ہے، یہ غور کا مقام ہے۔

اب صفتِ اضافی کے اعتبار سے اللہ تعالیٰ کے نام بے شمار ہوسکتے ہیں کیونکہ اضافتیں لاانتہا ہیں اس لئے ہر ہر اضافت کے اعتبار سے اس کا اسم ہوسکتا ہے لیکن عرف میں چند نام معروف ہیں جیسا کہ موجد اور مکوّن جو اوپر گزرا، دوسرا نام فاعل ہے، لیعنی فاعل افعال اور اس سے ملتے جلتے یہ تمام الفاظ ہیں۔ محدث، موجد، مکوّن منشئ، مبدع، مخترع، صانع، خالق، فاطر، باری، بس یہ دس الفاظ ہیں۔ اور معنی میں باریک باریک فرق ہے، مثلاً موجد کے معنی وجود میں تاثیر کرنے والا۔ محدث کے معنی معدوم ہونے کے بعد موجود کرنے والا، اور مکون موجد کے مرادف ہے، اور منشئ کے معنی آہستہ آہستہ پیدا کرنے والا، مبدع کے معنی دفعتہً پیدا کرنے والا، اور مخترع مبدع کے قریب ہے، اور صانع اس کو کہتے ہیں جو تکلّف سے فعل کرے، اور خالق خلق سے مشتق ہے اور خلق معنیٰ تقدیر لیعنی اندازہ لگانے کے ہیں، اور فاطر کے معنی پھاڑنے والا، لیعنی دفعتہً ایجاد کرنے والا، اور باری کے معنیٰ مصلحت کے مطابق ایجاد کرنے والا۔ الغرض یہ سب الفاظ قریب قریب ہم معنی سے ہیں، اور شئ معین کے ایجاد پر جو الفاظ دلالت کرتے ہیں ان کی مثال جیسے نافع اور ضار ممیت محیی وغیرہ ہیں، اور صفتِ سلبی کے اعتبار سے اس کے اسماء لاتناہی ہوسکتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ کے لاتناہی اسماء ہیں، اور قرآن ان سے بھرا ہوا ہے۔

اور یہ سلب یا ذات کی طرف عائد ہے یا صفات کی طرف یا افعال کی طرف تو ذات کا سلب جیسے ہمارا قول کہ اللہ تعالیٰ جوہر نہیں ہے عرض نہیں ہے، جسم نہیں ہے، مکانی نہیں ہے، زمانی نہیں ہے حال نہیں ہے محل نہیں ہے وغیرہ، اور ان میں

سے غنی ہے جیسے فرمایا وَاللّٰہُ الْغَنِیُّ وَرَبُّكَ الْغَنِیُّ کیونکہ غنی کے معنی غیر محتاج کے ہیں اور اسی طرح لَمْ یَلِدْ وَلَمْ یُوْلَدْ یعنی اللہ تعالیٰ نہ والد ہے نہ مولود ہے، اور جو سلب کے صفت کی طرف عائد ہے تو جو صفت صفتِ نقص ہے اس سے اللہ تعالیٰ کی تنزیہہ واجب ہے، جیسے جہل اور عجز، احتیاج، تعدد، نیند اونگھ، تکان، مشقت، پریشانی، فقر وغیرہ ان تمام نقائص سے اللہ تعالیٰ کی تنزیہہ واجب ہے، اور جو سلب فعل کی طرف راجع ہے وہ جیسے کہ اللہ تعالیٰ باطل نہیں پیدا کرتا اور لہو ولعب نہیں پیدا کیا، عبث نہیں پیدا کیا، بندہ کے لئے کفر پر راضی نہیں ہے، بندہ کے لئے ظلم کا ارادہ نہیں کیا، فساد کو پسند نہیں کرتا، اطاعت سے اس کو فائدہ نہیں پہنچتا، معصیت سے اس کو نقصان نہیں پہنچتا، کسی کو اس کے فعل پر اعتراض کا حق نہیں ہے، وعدہ خلافی نہیں کرتا۔ یہ سب سلب ہیں، جو افعال کی طرف عائد ہیں، اور معلوم ہونا چاہیئے کہ یہ سلوب لامتناہی ہیں ان کے لئے جامع لفظ قدوس اور سلام کا ہے، قدوس کے معنی یہ ہیں کہ اس کی ذات تمام ذاتوں سے پاک ہے، اور سلام کے معنی یہ ہیں کہ اس کی ذات کسی صفتِ نقص کے ساتھ متصف نہیں ہے۔

اور صفتِ حقیقی اور صفتِ اضافی کے مجموعہ کے اعتبار سے جو اسمار ہیں وہ یہ کہ جیسے قادر مقتدر ملک عالم علیم اور صفت اضافی اور سلبی کے اعتبار سے جو اسمار ہیں وہ، جیسے کہ اول کہ وہ غیر پر سابق ہے یہ اضافی ہوا اور غیر اس پر سابق نہیں ہے، یہ سلبی ہوا، اور جیسے کہ قیوم کہ سب اس کے محتاج ہیں اور وہ کسی کا محتاج نہیں ہے اور ذات وصفات حقیقہ اور اضافیہ اور سلبیہ سب مجموعہ کے اعتبار سے اس کا اسم الٰہ ہے کیونکہ یہ لفظ ذات وصفات سب پر دلالت کرتا ہے، اور لفظِ اللہ صرف ذات کا اسم علم ہے، عنقریب اس کا بیان آتا ہے، اور لفظِ اللہ اسم علم ہے صفت مشتق نہیں ہے کیونکہ مشتق کلی ہے

اور کلی مانع شرکت نہیں ہے۔ مثلاً عالم مشتق ہے اس کے یہ معنی ہیں کہ کوئی ذات جس کے ساتھ علم قائم ہے وہی عالم ہے یعنی مشتق میں کثرت مفہوم ہے اب اگر لفظِ اللہ مشتق ہوگا تو وقوعِ شرکت سے مانع نہیں ہوگا، اور جب وقوعِ شرکت سے مانع نہیں ہوگا تو لاالٰہ الا اللہ مفید توحید نہیں ہوگا اور تمام امت کا اجماع ہے کہ کلمہ لا الٰہ الا اللہ مفیدِ توحید ہے تو معلوم ہوگیا کہ لفظِ اللہ مشتق نہیں ہے بلکہ اسمِ علم ہے۔

اور بعض علماء کے نزدیک لفظِ اللہ صفت ہے کیونکہ ان کے نزدیک اسمِ علم اشارہ کے قائم مقام ہے، اور اشارہ اللہ تعالیٰ کے حق میں محال ہے، اور انہوں نے یہ بھی کہا ہے کہ اسمِ علم اس لئے موضوع ہوتا ہے کہ ایک شخص اپنے مشابہ دوسرے شخص سے متمیز ہو جائے اور اللہ تعالیٰ کے لئے مشابہت ہے نہیں، لہٰذا وضع اسم اس کے لئے محال ہے، اور اس کا جواب یہ ہے کہ اسمِ علم ذات معینہ کی تعیّن کے لئے وضع ہوتا ہے اور یہ ضروری نہیں ہے کہ اس کی طرف اشارہ حسی ہو اور حساً ممیز ہو۔

جن لوگوں نے اس کو صفت کہا ہے انہوں نے کہا ہے کہ الٰہ معبودِ حق ہو یا معبودِ باطل دونوں کو شامل ہے، پھر معبودِ حق کے لئے شرع میں اس لفظ کا استعمال زیادہ ہوا اور اس تفسیر پر اللہ تعالیٰ ازل میں معبود نہیں رہے گا کیونکہ معبود کے لئے عابد چاہیئے اور عابد ازلی نہیں ہے، اور حق یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ہی مستحق عبادت ہے کیونکہ استحقاقِ عبادت انعام اکرام کی فرع ہے اور منعم حقیقی صرف اللہ تعالیٰ ہی ہے تو لابد معبودِ حقیقی اللہ تعالیٰ ہی ہوا۔ بلکہ میں کہتا ہوں کہ استحقاقِ عبادت صرف فرعِ انعام نہیں بلکہ فرعِ ایجاد ہے، جو موجد ہے وہی معبود ہے، کیونکہ موجد کے پہلے خطاب تکوین سے یہ مخاطب اور موجود ہوا، لیکن جب اللہ تعالیٰ نے "کن" کہا اور یہ اس خطابِ "کن" سے موجود ہوگیا اب دو

اس نے کہا کہ "کُنْ کَذَا" ہو لیا، بس ایسا ہونا ہی عبادت ہے تو جب اس کے خطابِ اول کو قبول کر لیا تو اس کے خطابِ ثانی کو بھی قبول کرنا پڑے گا۔ اور اس خطابِ ثانی کو قبول کرنے کے "ہی معنی عبادت کے ہیں۔ لہذا جو موجد ہے وہی حقیقت میں معبود ہے۔

یہاں یہ بات سمجھ لینی چاہیئے کہ جو لوگ اللہ کی عبادت ثواب حاصل کرنے کے لئے کرتے ہیں درحقیقت ان کا معبود ثواب ہوتا ہے اور اللہ تعالیٰ ذریعہ ثواب ہوتا ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کو ذریعہ ثواب بنانا اور معبود ثواب کو بنانا یہ درست نہیں ہے یہی وجہ ہے جو نماز میں یہ نیت نہیں کی جاتی کہ خوفِ عتاب اور طلبِ ثواب کے لئے میں نماز پڑھتا ہوں بلکہ میں نماز پڑھتا ہوں خالص لوجہ اللہ، یہ نیت کی جاتی ہے، اور نیز اگر ثواب کا حصول اور عتاب سے بچاؤ کسی اور ذریعہ سے ممکن ہو تو اللہ کی طلب ہی نہ رہے، اور یہ بات اللہ تعالیٰ کی محبت کے منافی ہے بلکہ اشرف مقام یہ ہے کہ اللہ کی عبادت صرف اللہ ہی کے لئے کی جائے۔ اللہ تعالیٰ مجھے اور آپ کو اس کی توفیق عنایت کرے۔

بعض لوگوں نے الٰہ کے معبود ہونے پر اعتراض کئے ہیں اور انہوں نے یہ کہا ہے کہ بت معبود ہوتے ہیں مگر الٰہ نہیں ہوتے میں کہتا ہوں کہ الٰہ حقیقی نہیں ہوتے مگر لفظ الٰہ ان پر بولا جاتا ہے یَا مُوْسٰی اجْعَلْ لَّنَآ اِلٰهًا كَمَا لَهُمْ اٰلِهَةٌ[1] اے موسیٰ ہمارے لئے بھی ایسے ہی آلہۃ مہیا کر جیسے ان کے لئے آلہۃ ہیں۔ اور انہوں نے یہ بھی کہا ہے کہ اللہ تعالیٰ مجانین اور بہائم حیوانات و اطفال کا الٰہ ہے لیکن ان کا معبود نہیں ہے کیونکہ یہ عبادت نہیں کرتے اور ان لوگوں نے یہ آیت نہیں پڑھی اَلَمْ تَرَ اَنَّ اللّٰهَ يَسْجُدُ لَهٗ مَنْ فِي السَّمٰوٰتِ وَمَنْ فِي الْاَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُوْمُ وَالْجِبَالُ

وَالشَّجَرُ وَالدَّوَآبُّ وَكَثِيْرٌ مِّنَ النَّاسِ ط کیا تو نہیں دیکھتا کہ آسمانوں والے اور زمین والے اور سورج و چاند اور تارے اور پہاڑ اور درخت اور حیوانات اور اکثر آدمی سب کے سب اس کو سجدہ کرتے ہیں' اور فرمایا وَاِنْ مِّنْ شَیْءٍ اِلَّا یُسَبِّحُ بِحَمْدِہٖ اور ہر شئے اس کی تسبیح کرتی ہے وَلٰکِنْ لَّا تَفْقَهُوْنَ تَسْبِیْحَهُمْ لیکن تم ان کی تسبیح نہیں سمجھتے سچ فرمایا اللہ تعالیٰ نے کہ یہ ان کی تسبیح نہیں سمجھتے اور انہوں نے یہ بھی کہا ہے کہ الٰہ اور معبود ایک ہی چیز ہو گا، تو اللہ تعالیٰ ازل میں الٰہ نہیں رہے گا۔ کیونکہ معبودیت بغیر عابدیت کے متصوّر نہیں ہے اور عابدیت ازل میں محال ہے۔ میں کہتا ہوں کہ یہ لوگ ازل کے معنیٰ نہیں جانتے' اور نیز اللہ تعالیٰ ازل میں رزاق رحیم وغیرہ کچھ بھی نہیں رہے گا، قادر نہیں رہے گا۔ کیونکہ رزاق جب ہے جب رزق پانے والا ہو، رحیم جب ہو جب مرحوم ہو' قادر جب ہو جب مقدور ہو' اور ازل میں کوئی بھی نہیں ہے۔ بعض لوگوں نے کہا ہے کہ الٰہ معبود تو نہیں ہے بلکہ مستحق ہے معبود ہونے کا۔ اس تفسیر پر بھی اللہ تعالیٰ الٰہ جماد اور مجانین نہیں رہتا اور ازل میں الٰہ نہیں رہتا' یعنی جو اعتراض پہلی تفسیر الٰہ پر وارد ہوتے ہیں وہی اس تفسیر پر وارد ہوتے ہیں۔ اور بعض لوگوں نے یہ تفسیر بیان فرمائی ہے کہ الٰہ اس کو کہتے ہیں کہ جو ایسے افعال پر قادر ہو کہ اگر وہ ان افعال کو کرے تو جس شخص سے عبادت کا صدور صحیح ہو اُس شخص سے عبادت کرانے کا مستحق ہو' یہ الٰہ کی تفسیر فرمائی ہے۔ اس تفسیر کا خلاصہ یہ ہے کہ الٰہ اس کو کہتے ہیں جو مکلّفین کا معبود ہو' ان لوگوں نے اپنے رب کی الہٰیت کو محدود کر دیا اور بہت کثیر تعداد کا الٰہ ہونے سے اپنے رب کو خارج کر دیا۔

اور ہمارے نزدیک حق یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ الٰہ اور معبود ازل سے ابد تک ہے اور ہر چیز کا الٰہ ہے اور ہر چیز کا معبود ہے' جس طرح ازل میں عالم ہے

اسی طرح ازل میں معبود ہے۔ بولو کیا کہتے ہو کہ ازل میں عالم ہے یا نہیں، اگر کہو نہیں تو اپنے رب کی تجہیل کی، اور اگر کہو کہ ہے تو ازل میں معلوم کہاں ہے، بالکل اسی طرح ازل میں معبود ہے اور عابد ازل میں نہیں ہے۔ یا الٰہ العالمین مجھے سیدھے رستہ پر چلنے کی توفیق عنایت کر اس پاک اور مقدس نبی کے طفیل سے جسے تمام عالموں کیلئے رحمت بنا کر بھیجا ہے۔

دوسری تفسیر الٰہ کی یہ ہے کہ یہ لفظ اَلِہَ اَلَہًا سے مشتق ہے اور الہًا کے معنی تسکین پانے کے ہیں تو الٰہ کے یہ معنی ہوئے کہ جس کی یاد سے روح اور دل کو تسکین ہو، اور اس تفسیر کی تائید اللہ تعالیٰ کے اس قول سے ہوتی ہے اَلَا بِذِكْرِ اللّٰهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوْبُ۔ سُن لو دلوں کو تسکین صرف یادِ الٰہی سے ہی ہوتی ہے، اور یہ حق ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کامل بالذات ہے اور کمال محبوب بالذات ہے تو اللہ تعالیٰ محبوب بالذات ہوا، اور محبوب بالذات کی یاد سے دلوں کو اور روحوں کو تسکین ہوتی ہے، نیز تمام خلق ناقص ہے، اور ناقص کا وجود بغیر کامل کے محال ہے۔ اس لئے تمام ممکنات کے وجود کی تکمیل بغیر کامل بالذات کے ہو نہیں سکتی اس لئے تمام ممکنات کو اپنے اپنے وجود کی تکمیل میں بغیر اس کے وجود کے تسکین نہیں ہو سکتی لہٰذا ہر موجود اسی کے وجود سے تسکین پا رہا ہے، لہٰذا وہی تمام اشیاء کا الٰہ ہے۔

تیسری تفسیر۔ لفظِ الٰہ وَلَہٌ سے مشتق ہے ولہ کے معنی عقل کے جاتے رہنے کے ہیں تو اللہ تعالیٰ کو الٰہ اس لئے کہتے ہیں کہ اس کی تلاش میں عقلا کی عقلیں جاتی رہی ہیں، یعنی کچھ ایسے لوگ ہیں جن کو اللہ تعالیٰ کی معرفت ہو گئی اور وہ بحرِ معرفت میں غرق ہو کر عقل کو کھو بیٹھے، اور کچھ ایسے لوگ ہیں جن کو معرفت نصیب نہیں ہوئی وہ حیرت کی تاریکیوں میں پھنس کر عقل کو کھو بیٹھے ۔

میں کس سے جا کے پوچھوں تحقیق حال تیرا
چپ ہیں یقین والے گم ہیں گمان والے

چوتھی تفسیر:۔ لفظ الٰہ "لوہ" سے مشتق ہے لاہ یلوہ لوہًا، اور لوہ کے معنی بلند ہونے کے ہیں تو الٰہ کے معنی بلند کے ہوئے، چونکہ اللہ تعالیٰ کائنات کی مناسبت اور مشابہت سے بلند ہے، اس لئے اللہ تعالیٰ کو الٰہ کہتے ہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ کامل بالذات ہے اور دوسروں کو کامل کرنے والا ہے اس لئے وہ بلند ہے، اور یہ بلندی ذاتی ہے مکانی نہیں ہے کیونکہ جو شخص بلند مکان میں ہوگا، اس شخص کی بلندی مکان کی بلندی کے باعث ہوگی ذاتی نہیں ہوگی۔ اگر اللہ تعالیٰ کی بلندی مکانی ہوگی یعنی اللہ تعالیٰ بلند مکان میں ہوگا تو اللہ تعالیٰ کی یہ بلندی عارضی ہوگی اور مکان کی بلندی ذاتی ہوگی، اور اس وقت اللہ تعالیٰ رحمٰن سے مکان اشرف ہو جائے گا، لہٰذا یہ بلندی ذاتی ہے۔

پانچویں تفسیر یہ ہے کہ الٰہ سے الٰہ مشتق ہے اور الٰہ کے معنی تحیّر کے بھی آتے ہیں تو الٰہ اس لئے اللہ تعالیٰ کو کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے بارے میں جب انسان غور و فکر کرتا ہے تو حیران ہو جاتا ہے۔

چھٹی تفسیر یہ ہے کہ الٰہ لاہ سے مشتق ہے اور اس لوہ کے معنی احتجاب اور پردہ میں ہونے کے ہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ عقول سے پردہ میں ہے اس لئے اللہ تعالیٰ کو الٰہ کہا گیا، اور عقول سے پردہ میں ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اگر سورج کو بیچ آسمان کے ساکن فرض کیا جائے تو دیوار پر اس کی روشنی باقی رہے گی اور زائل نہیں ہوگی، لیکن جب سورج غائب ہو جاتا ہے تو یہ روشنی زائل ہو جاتی ہے تو اس سے یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ دیوار کی روشنی دیوار کی ذاتی نہیں ہے بلکہ سورج سے آئی ہے۔ اسی طرح جو وجود کی روشنی قدرت الٰہی سے ہر موجود

اور ہر کائنات پر پڑ رہی ہے اگر اللہ تعالیٰ کے لئے طلوع اور غروب سورج کی طرح ہوتا تو فوراً معلوم ہو جاتا کہ یہ کائنات کا وجود کائنات کا ذاتی نہیں ہے لیکن اللہ تعالیٰ کے لئے طلوع اور غروب محال ہے اس لئے ناقصین کی نظر میں یہ خیال پیدا ہوا کہ کائنات کا وجود ذاتی ہے سو دائمی وجود کی روشنی دینے کے باوجود اللہ تعالیٰ کائنات سے مخفی اور حجاب میں ہو گیا یعنی شدّة ظہور اور دائمی ظہور پوشیدگی اور خفا کا سبب ہو گیا اس وجہ سے الٰہ کہلایا۔

ساتویں تفسیر یہ ہے کہ الٰہ الہا سے مشتق ہے۔ الہا کے معنی گھبرانا پریشان ہونا، ڈرنا، یعنی مصیبت سے انسان گھبرا کر ڈر کر اسی کی طرف متوجہ ہوتا ہے، اس وجہ سے اللہ تعالیٰ کو الٰہ کہا جاتا ہے اور یہ واقعہ حق ہے کیونکہ جس وقت انسان بہت بڑی مصیبت اور بلا میں گرفتار ہوتا ہے تو اس وقت سب کو بھول جاتا ہے اور دل و زبان سے اللہ ہی اللہ یا رب یا رب پکارتا ہے۔

آٹھویں تفسیر یہ ہے کہ الٰہ آلِہ سے مشتق ہے اور آلِہ کے معنی پناہ لینے کے ہیں، چونکہ پناہ دینے والا وہی ہے اس لئے اس کو الٰہ کہا جاتا ہے بس یہی آٹھ تفسیریں لفظ اللہ کی مفسرین نے بیان کی ہیں۔

جاننا چاہیئے کہ لفظ اللہ، اللہ سبحانہٗ کے ساتھ خاص ہے اور اس پر تمام لوگوں کا اجماع ہے، اور لفظِ اَلْاِلٰہ بھی اللہ تعالیٰ ہی کے ساتھ خاص ہے، اور لفظِ الٰہ بغیر حرفِ تعریف کے یہ غیر اللہ کے لئے بھی آیا ہے جیسے اِجْعَلْ لَّنَآ اِلٰهًا كَمَا لَهُمْ اٰلِهَةٌ قرآن شریف میں آیا ہے اور جو لوگ قرآن شریف کے رموز سے واقف ہیں انہوں نے فرمایا کہ لفظِ اللہ میں سے اگر الف حذف کریں تو باقی لِلّٰہ رہ جاتا ہے اور یہ صورت یعنی لِلّٰہ اللہ سبحانہٗ کے ہی ساتھ خاص ہے جیسے فرمایا لِلّٰهِ خَزَآئِنُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ آسمانوں اور زمین کے خزانے

اللہ ہی کے ہیں، اور اگر اس باقی میں سے یعنی للہ میں سے پہلا لام نکال دیں تو 'لہٗ' رہ جاتا ہے، یہ بھی اللہ کے ساتھ خاص ہے، جیسے فرمایا لَہُ المُلکُ وَلَہُ الحَمدُ اُسی کی بادشاہت ہے اسی کی تعریف ہے اور اگر اس لہٗ میں سے دوسرا لام نکال دیا جائے تو ہُو باقی رہ جاتا ہے۔ یہ بھی اسی کا خاصہ ہے هُوَ اللّٰہُ اور هُوَ الحَیُّ القَیُّوم اور یہ واؤ ہُو میں زائد ہے اصلی نہیں ہے کیونکہ اگر اصلی ہوتا تو تثنیہ اور جمع میں آتا لیکن تثنیہ اور جمع میں نہیں آتا، تثنیہ ھُمَا اور جمع 'ہُم' ہے اور یہ خاصہ کسی اور لفظ میں نہیں ہے۔ اور لفظ اللہ میں لفظ کے اعتبار سے یہ خاصیت ہے، اسی طرح اس میں معنی کے اعتبار سے بھی خاصیت ہے کیونکہ جو لفظ یعنی جو اسم بولا جائے گا وہ ایک صفت پر دلالت کرے گا۔ دوسری پر نہیں دلالت کرے گا۔ لیکن یہ اسم یعنی اللہ یہ ذات وجمیع صفات پر دلالت کرے گا۔ یہی وجہ ہے کہ کافر کفر سے بجز اس اسم کے کسی دوسرے اسم سے نہیں نکل سکتا۔ یعنی اگر کافر کہے لَا اِلٰہَ اِلَّا الرَّحمٰن یا اِلَّا الرَّحِیم یا اِلَّا المَلِکُ تو کفر سے نہیں نکل سکتا، اور اگر لَا اِلٰہَ اِلَّا اللّٰہُ کہے تو کفر سے خارج ہو جائے گا اور اسلام میں داخل ہو جائے گا۔ یہ اس اسم کا خاصہ ہے، دیگر اسماء میں یہ خاصیت نہیں ہے۔

اب اَلرَّحمٰنِ الرَّحِیمِ کی تفسیر شروع کرتے ہیں اور مکمل تفسیر اَلحَمدُ لِلّٰہِ رَبِّ العَالَمِینَ اَلرَّحمٰنِ الرَّحِیمِ میں بیان کریں گے۔ انشاء اللہ یہاں مختصر سا بیان کرتے ہیں کہ رحمت کے معنی ایصال منفعت کے ہیں، یعنی راحت اور سکھ پہنچانے کے معنی ہیں، اگر اللہ تعالیٰ کا مقصد دکھ دینا ہوتا تو دکھ سے بچنے کی قدرت نہ دیتا، اور جدوجہد اور کوشش بین شہادت ہے کہ مقصد الٰہی دکھ پہنچانا نہیں ہے پیدائش سے پہلے ہر جاندار کے لیے غذا پیدا کر دی، یعنی اسباب بقا ہر محتاج بقا کے لیے پیدا کر دیئے، بلکہ وجود جن مواد سے پیدا ہوا

ہے وہی مواد درحقیقت اسبابِ بقا ہیں، اور وہ بے شمار ہیں۔ مثلاً عناصر اربعہ جمادات سے زیادہ ہیں اور جمادات نباتات سے زیادہ ہیں اور نباتات حیوانات سے زیادہ ہیں اور حیوانات انسانوں سے زیادہ ہیں، تو انسان کی بقار کے اسباب بے شمار ہیں، انسانوں سے بہت زیادہ ہیں، اور جو بعض لوگوں کو اسبابِ بقا کم میسّر آرہے ہیں اس کی وجہ انسانی بدمعاملگی ہے۔ اللہ تعالیٰ کی جود تام ہے اس کی رحمت عام ہے۔ کیا تو نہیں دیکھتا کہ پیدائش سے قبل دو کپیاں دودھ کی بھری ہوئی تیار رکھی ہیں کہ اِدھر پیدا ہوا اور اُدھر پی لے بلا تخصیص نیک و بد۔ رحمت اسی کی رحمت ہے کیونکہ بغیر معاوضہ جو نفع رسانی ہو وہ رحمت درحقیقت رحمت ہے، اور اللہ تعالیٰ بے معاوضہ کے رحمت پہنچا رہا ہے اور غیر اللہ جو احسان کرتا ہے وہ معاوضہ کے لئے کرتا ہے۔ کبھی تو خدمت کا طالب ہوتا ہے کبھی اعانت کا طالب ہوتا ہے کبھی اپنی تعریف کا خواہش مند ہوتا ہے کبھی عاقبت میں ثواب کا طالب ہوتا ہے، کبھی دل سے مال کی محبت دور کرنے کا طالب ہوتا ہے، کبھی طبیعت کی رقت دور کرنے کا طالب ہوتا ہے۔ یہ سب معاوضے ہیں اور اللہ تعالیٰ کوئی معاوضہ طلب نہیں کرتا اس لئے اس کی رحمت درحقیقت رحمت ہے اور وہی رحیم مطلق ہے۔ اور نیز ہر ما سوا اللہ ممکن ہے اور ممکن سے جو رحمت صادر ہوگی وہ اللہ ہی کے ایجاد سے صادر ہوگی۔ لہٰذا فی الحقیقت رحمت کا صدور اللہ تعالیٰ ہی سے ہے۔ اور نیز بیرونی نعمتوں سے نفع حاصل کرنا اندرونی قویٰ کے تابع ہے اور تمام قویٰ کا خالق اللہ تعالیٰ ہے لہٰذا رحیم مطلق اللہ تعالیٰ ہی ہے۔ مثلاً غذا سے لذت حاصل کرنی اس بات پر موقوف ہے کہ معدہ درست ہو۔ اور معدہ کی درستی من جانب اللہ ہے، اور اگر غیر اللہ کے لئے رحمت اور انعام دینا ہو بھی تو وہ اللہ تعالیٰ کی رحمت سے بہت ہی پست اور کمزور ہوگا

کیونکہ انعام اس بات کو چاہتا ہے کہ انعام دینے والا بلند ہو اور انعام پانے والا پست ہو تو اللہ تعالیٰ کے سامنے پستی اور عاجزی بندہ کے سامنے پستی اور عاجزی سے بہت بہتر ہے۔ نیز اللہ تعالیٰ جب انعام کرتا ہے تو بندہ سے ایسے عمل کرانا چاہتا ہے کہ وہ عمل عقبیٰ میں اس کے کام آئے۔ اور غیر اللہ جب کوئی انعام کرتا ہے تو بندہ سے ایسے عمل کراتا ہے جو غیر اللہ کے یعنی اس کے کام آئے اور دونوں باتوں میں فرق ظاہر ہے۔ نیز غیر اللہ کا انعام لینا غیر اللہ کا غلام بننا ہے اور اللہ تعالیٰ کا انعام لینا اللہ تعالیٰ کا غلام بننا ہے، اور اللہ تعالیٰ کا غلام بننا بندہ کے غلام بننے سے افضل ہے نیز غیر اللہ کبھی جاہل اور عاجز ہوتا ہے اس لئے وہ انعام اور رحمت پر قادر ہی نہیں ہوتا، اور اللہ تعالیٰ عالم قادر ہے تو صحیح طور پر انعام اللہ تعالیٰ ہی کر سکتا ہے نیز انعام موجب منفعت و احسان ہے تو اللہ تعالیٰ کا ممنون ہونا بندہ کے ممنون ہونے سے اشرف ہے۔ اس بیان سے صاف ظاہر ہو گیا کہ اللہ تعالیٰ ہی رحمٰن و رحیم ہے۔

اور بھید اس میں یہ ہے کہ جو موجد ہے وہی مبقی ہے۔ آنِ اوّل میں جو وجود کو حادث کرتا ہے، وہی آنِ ثانی میں حادث کرتا ہے اور آنِ ثانی کے وجود کو بقا کہتے ہیں اور اسبابِ بقا کا نام رحمت ہے لہٰذا جس نے پیدا کیا وہی باقی رکھے گا اور جو باقی رکھے گا وہی باقی رکھنے کے اسباب مہیا کرے گا، اور باقی رکھنے کے اسباب کا مہیا کرنا ہی رحمت ہے۔ لہٰذا جس نے پیدا کیا ہے وہی رحمٰن و رحیم ہے۔

بسم اللہ شریف کے متعلق چند حکایات ہیں:-

حضرت موسیٰ علیہ السلام بیمار ہوئے، اللہ تعالیٰ سے کہا، اللہ تعالیٰ نے ایک بوٹی جنگل کی بتا دی، اس کے کھانے سے شفا ہو گئی۔ دوبارہ پھر اسی مرض میں مبتلا ہو گئے، پھر بغیر اللہ سے پوچھے اُس بوٹی کو کھا لیا، مرض زائد ہو گیا۔ اللہ تعالیٰ

سے پوچھا اللہ تعالےٰ نے فرمایا پہلے میرے کہنے سے کھائی تھی اب اپنی رائے سے کھائی۔ فرمایا اے موسیٰ دنیا سم قاتل ہے اس کا تریاق میرا نام ہے۔ مطلب یہ ہے کہ اللہ سے اور اس کے نام سے تعلق باعث برکت ورحمت ہے۔ اسی طرح اللہ سے تعلق رکھنے والوں کے لئے اللہ تعالیٰ کی طرف سے رحمتیں اور برکتیں نازل ہوتی ہیں۔

۲۔ ایک دفعہ رابعہ بصریؒ نے ساری رات نماز و تہجد میں گزاری اور صبح ہوتے ہی ان کی آنکھ لگ گئی، چور ان کے گھر میں آیا اور ان کے کپڑے اٹھا لئے اور دروازہ کا رخ کیا تو دروازہ نظر نہ آیا۔ چور نے کپڑے رکھ دیئے تو دروازہ نظر آنے لگا۔ پھر اس نے کپڑے اٹھائے پھر دروازہ نظر نہ آیا، اور ایسا ۳ مرتبہ کیا۔ گھر کے کونے میں سے آواز آئی کپڑے رکھ دے، دوست سو رہا ہے تو کیا ہے سلطان جاگ رہا ہے۔

۳۔ ایک دفعہ کا ذکر ہے کہ ایک بزرگ بکریاں چرا رہے تھے۔ اُن کی بکریوں کے گلے میں بھیڑیا بھی تھا ایک شخص جو ادھر سے گذرا اور بھیڑیئے کو بکریوں کے ساتھ دیکھا تو چرواہے سے پوچھا کہ کب سے بھیڑیئے اور بکریوں میں صلح اور دوستی ہوئی؟ انہوں نے یعنی چرواہے نے فرمایا کہ جب سے چرواہے اور اللہ تعالیٰ میں صلح اور دوستی ہوئی۔

۴۔ اور بسم اللہ کے لفظ میں تخفیف ہے معنی یہ ہیں کہ شروع کر اللہ کے نام سے تو اللہ تعالیٰ نے "شروع کر" کے لفظ کی تخفیف کر دی اس سے پتہ چلا کہ اللہ کے نام میں آسانی اور تخفیف ہے۔

۵۔ ایک روایت میں آیا ہے کہ فرعون نے دعویٰ الوہیت سے پہلے ایک محل بنوایا اور اُس پر باہر کے رُخ پر بسم اللہ لکھوایا جب دعوئے الوہیت کا کیا۔ اور موسیٰ علیہ السلام کو اللہ تعالیٰ نے اُس کی ہدایت کے لئے بھیجا تو ان کی ہدایت

کا کچھ بھی اُس پر اثر نہ پڑا تو حضرت موسیٰ علیہ السّلام نے فرمایا الٰہی بہت کچھ اس کو سمجھایا مگر کوئی اثر نہیں ہوا، اللہ تعالےٰ نے فرمایا اے موسیٰ تو اس کی ہلاکت چاہتا ہے اور تو اس کے کفر کو دیکھتا ہے اور میں اس کے دروازہ پر بسم اللہ دیکھتا ہوں

بعض عارفوں نے کہا ہے بسم اللہ میں اللہ قہر قدرت و علو کی طرف اشارہ ہے، اور اس کے بعد رحمٰن رحیم کا ذکر اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ اس کی رحمت اس کے قہر سے زائد ہے۔

۶۔ اکثر ایسا اتفاق ہوا ہے کہ بادشاہوں کے لئے جو گھوڑے اونٹ وغیرہ خریدے جاتے تھے تو ملازم بادشاہ کا نام ان پر لکھ دیا کرتے تھے تاکہ دشمن چور وغیرہ اس کو تلف نہ کریں تو گویا اللہ تعالیٰ فرماتا ہے جب بھی تو عمل کرے تو میرا نام لے تاکہ چور دشمن شیطان اس کو تلف نہ کر سکے۔

۷۔ ایک روایت میں آیا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابوبکر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو مہر یعنی انگوٹھی دی کہ اس میں لَآ اِلٰہَ اِلَّا اللّٰہُ لکھوادو انہوں نے نقاش کو دے دی اور کہا کہ لَآ اِلٰہَ اِلَّا اللّٰہُ مُحَمَّدٌ رَّسُوْلُ اللّٰہِ نقش کر دے۔ ابوبکر رضی اللہ عنہ نے وہ انگوٹھی نقش کرا کے حضور کی خدمت میں پیش کر دی، اس میں لکھا تھا لَآ اِلٰہَ اِلَّا اللّٰہُ مُحَمَّدٌ رَّسُوْلُ اللّٰہِ اَبُوْبَکْرٍ صِدِّیْقٌ۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ابوبکر یہ زوائد کیسے ہیں؟ ابوبکرؓ نے عرض کیا کہ حضور میں نہیں پسند کرتا کہ آپ کا نام اللہ کے نام سے جدا ہو۔ یعنی اس وجہ سے مُحَمَّدٌ رَّسُوْلُ اللّٰہِ زائد لکھوایا، اور باقی یعنی ابوبکر صدّیق کا لفظ، سو یہ میں نے نقاش سے کہا نہیں۔ اور ابوبکرؓ کو اس سے شرمندگی ہوئی اتنے میں جبریل علیہ السّلام تشریف لائے اور فرمایا رسول اللہ ابوبکرؓ کا نام میں نے لکھوایا کیونکہ ابوبکرؓ آپ کے نام کو اللہ کے نام سے علیحدہ

ہونا پسند نہیں کرتے اور اللہ تعالیٰ ابو بکرؓ کے نام کو آپ کے نام سے علیحدہ ہونا پسند نہیں کرتا اس سے یہ نتیجہ برآمد ہوا کہ اللہ کے نام سے جدا نہ ہونا باعثِ کرامت ہے۔

۸۔ حضرت نوح علیہ السّلام نے کشتی پر سوار ہو کر بِسْمِ اللّٰہِ مَجْرٖىهَا وَ مُرْسٰىهَا پڑھا، اس کے پڑھنے سے نجات ہو گئی۔ اور جو شخص طولِ عمر اس کو پڑھے گا کیونکر وہ نجات سے محروم رہے گا۔

۹۔ حضرت سلیمان علیہ السّلام مملکتِ عقبیٰ اور مملکت دنیا کو اسی کلمہ سے پہنچے یعنی اِنَّہٗ مِنْ سُلَیْمٰنَ وَ اِنَّہٗ بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ کے کلمہ سے۔

اب اگر انسان اس کی مداومت کرے تو کیوں دنیا و دین میں مملکت اسے حاصل نہ ہو۔ اب یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ سلیمان علیہ السّلام نے اپنا نام اللہ تعالیٰ کے نام سے پہلے لکھ دیا یعنی "اِنَّہٗ مِنْ سُلَیْمٰنَ" بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ سے پہلے ہے۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ جب بلقیس نے کہا کہ قَالَتْ یٰۤاَیُّهَا الْمَلَؤُا اِنِّیْۤ اُلْقِیَ اِلَیَّ كِتٰبٌ كَرِیْمٌ یعنی اہل دربار کو مخاطب کرتے ہوئے بلقیس نے کہا کہ میرے پاس ایک مہتم بالشان خط آیا ہے اِنَّہٗ مِنْ سُلَیْمٰنَ اور وہ سلیمان کی طرف سے ہے تو یہ قول بلقیس کا ہے حضرت سلیمان نے اپنا نام اللہ کے نام پر مقدم نہیں کیا، اور ہو سکتا ہے کہ اِنَّہٗ مِنْ سُلَیْمٰنَ خط کے اوپر جیسے مرسلہ لکھتے ہیں اس طرح حضرت سلیمان نے لکھ دیا ہو اور اندر بسم اللہ سے خط شروع ہوا ہو۔

۱۰۔ بعض عرفا کے نزدیک بسم کی 'ب'، بِرّ سے مشتق ہے یعنی احسان کے معنی ہیں، اور 'س'، سمیع سے اور 'م'، ملک سے۔

۱۱۔ ان تین ناموں کے ذکر میں یہ حکمت بتائی گئی ہے کہ قرآن کے مخاطب تین گروہ ہیں۔ جیسے کہ فرمایا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهٖ وَمِنْهُمْ مُّقْتَصِدٌ وَّمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ یعنی کچھ اپنی جانوں پر ظلم توڑ رہے ہیں، کچھ درمیانہ رَو ہیں۔ اور کچھ بھلائیوں میں سابق ہیں تو سابقین کے لئے میں اللہ ہوں، اور درمیانہ رَو کے لئے رحمٰن ہوں اور ظالم کے لئے رحیم ہوں۔

۱۲۔ اللہ موجب ولایت ہے جیسے فرمایا کہ اَللّٰهُ وَلِیُّ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا

اب ہم انشاء اللہ سورۃ فاتحہ کی تفسیر شروع کرتے ہیں۔

اَللّٰهُمَّ صَلِّ عَلٰى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَّعَلٰى آلِ سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَّبَارِكْ وَسَلِّمْ

تفسیر

سورہ فاتحہ

تفسیرِ سورۂ فاتحہ

بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ
اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ رَبِّ الْعَالَمِیْنَ ٥ وَالصَّلٰوۃُ وَالسَّلَامُ عَلٰی رَسُوْلِہٖ
مُحَمَّدٍ وَّاٰلِہٖ اَجْمَعِیْنَ ٥

سورۂ فاتحہ کی تفسیر خدا کے فضل سے اب شروع ہوتی ہے۔

پہلی بحث سورۂ فاتحہ کے ناموں کے بیان میں

اس سورت کے بہت سے نام ہیں اور اسماء کی کثرت مسمی کی شرافت پر دلالت کرتی ہے۔ پہلا نام "فاتحۃ الکتاب" ہے۔ اور یہ نام اس لئے رکھا گیا ہے کہ مصحف اور تعلیم اور قرارت اسی سے شروع کی جاتی ہے۔ اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ چونکہ ہر کلام فاتحہ سے ہی شروع ہوتا ہے اس وجہ سے اس کا نام فاتحہ رکھا گیا۔ اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ چونکہ آسمان سے سب سے پہلے یہی سورت نازل ہوئی ہے اس لئے فاتحۃ الکتاب اس کا نام رکھا گیا۔ میں کہتا ہوں کہ کلام صرف اس لئے موضوع ہوا ہے کہ متکلم اپنی حاجتوں کو اس کلام کے ذریعہ دوسروں کو مطلع کرے، تاکہ وہ اس کلام کو سن کر متکلم کی حاجتوں کو رفع کریں۔ یا رفع کرنے کی کوشش کریں۔ یا کلام اس لئے موضوع ہوا کہ متکلم دوسروں کی حاجت پر مطلع ہو کر اپنے کلام کے ذریعہ ان کی حاجتوں کے پورا کرنے کی تدبیر ظاہر کر دے تاکہ وہ متکلم کے اس کلام کو سن کر اپنی

حاجتوں کو پورا کرنے کی کوشش کریں۔ اور چونکہ اللہ تعالیٰ کی ذات حاجات سے پاک ہے اس لئے اس کا کلام اس کی حاجت کے پورا کرنے کے لئے تو ہو نہیں سکتا ہاں بیشک صرف دوسروں کی حاجت کے پورا کرنے کے لئے ہوتا ہے اور دوسروں کی حاجات کا پورا ہونا صرف اللہ تعالیٰ کی طاعات پر موقوف ہے۔ اور جملہ طاعات خواہ معاملات میں ہو خواہ عبادات ہیں، خواہ عقائدِ حقہ ہیں۔ سب کی سب حمد پر موقوف ہیں اور حمد اکمل ترین طاعت ہے۔ اس لئے اللہ تعالیٰ غنی حق نے کلام شروع کیا کہ تمام محتاجوں کو معلوم ہو جائے کہ ان کی حاجتیں صرف میری حمد ہی سے پوری ہو سکتی ہیں۔ اس لئے آغازِ کلام اور افتتاح حمد سے کیا، اس لئے اس سورت کا نام سورتِ فاتحہ رکھا گیا، یہ میری رائے ہے (اور حق وہ ہے جو نبیِ اکرم صلی اللہ علیہ وعلیٰ آلہ وسلم سے منقول ہو) دوسرا نام سورتِ الحمد ہے، کیونکہ اس میں حمد کا لفظ ہے اور اکثر سورتوں کے نام وہی الفاظ ہیں جو اُن سورتوں میں کہیں کہیں موجود ہیں۔ تیسرا نام اُمُّ القرآن ہے اور 'ام' اصل کو کہتے ہیں، کیونکہ یہ سورت قرآن شریف کی اصل ہے اس لئے اس کو ام القرآن کہا گیا ہے۔ چونکہ قرآن شریف میں چار باتوں پر زور دیا گیا ہے۔ الٰہیات، معاد نبوت، قضا و قدر۔ سو یہ چار باتیں اس سورت میں موجود ہیں، اس لئے یہ ام القرآن ہو گئی، کیونکہ اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ رَبِّ الْعٰلَمِیْنَ ۝ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ ۝ کی آیت الٰہیات پر دلالت کرتی ہے اور مٰلِکِ یَوْمِ الدِّیْنِ کی آیت روزِ جزا اور معاد پر دلالت کرتی ہے پر دلالت کرتی ہے۔ اور اِیَّاکَ نَعْبُدُ وَ اِیَّاکَ نَسْتَعِیْنُ جبر و قدر پر اور اِھْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِیْمَ سے آخر تک کی آیات نبوت پر دلالت کرتی ہیں۔ اس لئے یہ سورت ام القرآن اور اصل قرآن کہلائے گی، اور اس کے ام القرآن نام رکھنے کی یہ وجہ بھی بیان کی گئی ہے کہ تمام کتبِ الٰہیہ کا ماحصل یہ

ہے کہ زبان سے اللہ کی تعریف کی جائے، اور اعضائے بدن سے اس کی خدمت کی جائے، اور مکاشفات اور مشاہدات کی طلب کی جائے۔ تو اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ سے مَالِكِ یَوْمِ الدِّیْنِ تک اللہ تعالیٰ کی ثنا ہے اور (اِیَّاكَ نَعْبُدُ وَاِیَّاكَ نَسْتَعِیْنُ) یہ خدمتِ رب کی طرف اشارہ ہے، اور باقی آیات میں مشاہدہ اور مکاشفہ کا مطالبہ ہے۔ اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ آسمانی کتاب سے مقصود عزتِ ربوبیت اور ذلتِ عبودیت ہے، تو اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ سے یَوْمِ الدِّیْنِ تک عزتِ ربوبیت ہے اور آخر کی آیات ذلتِ عبودیت پر دلالت کرتی ہیں۔

اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ قرآن شریف میں تین علم ہیں۔ اللہ تعالیٰ کی ذات، صفات و افعال کا علم، اور اللہ تعالیٰ کے احکام اور تکالیف کا علم اور تصفیۂ باطن کا علم، اور یہ تینوں اس سورتِ کریمہ میں موجود ہیں اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ سے مَالِكِ یَوْمِ الدِّیْنِ تک ذات وصفات وافعال کا علم ہے۔ اِیَّاكَ نَعْبُدُ وَاِیَّاكَ نَسْتَعِیْنُ میں احکام اور تکالیف کا علم ہے اور باقی آیات میں تصفیۂ باطن کا علم ہے۔ چوتھا نام سبع مثانی ہے۔ اور اس کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ نصف سورت میں اللہ تعالیٰ کی ثنا ہے۔ اور نصف میں بندہ پر عطا اور عنایت ہے۔ اور دوسری وجہ یہ ہے کہ مثانی کے معنی دوہرائی جانے والی چیزوں کے ہیں۔ چونکہ یہ آیات ہر رکعت میں دوہرائی جاتی ہیں اس وجہ سے سبع مثانی کہا گیا۔ تیسری وجہ یہ ہے کہ یہ سورت ساری کتابوں سے مستغنی ہے، کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ قسم ہے اس ذات کی جس کے ہاتھ میں میری جان ہے کہ توریت میں نہ انجیل میں نہ زبور میں نہ فرقان میں اس جیسی سورت نہیں نازل ہوئی۔ چوتھی وجہ یہ ہے کہ اس سورت کی سات آیتیں ہیں، اور ہر آیت قرآن کے ساتویں حصہ کے برابر ہے سو جو کوئی اس سورت کو پڑھے

گا اس کو پورے قرآن کا ثواب ملے گا۔ پانچویں وجہ یہ ہے کہ اس کی سات آیتیں ہیں، اور جہنّم کے سات دروازے ہیں، سو جس نے اس سورت کی قرأت کی اس پر جہنّم کے ساتوں دروازے بند ہو گئے۔ چھٹی وجہ یہ ہے کہ نماز میں یہ سورت پڑھی جاتی ہے، پھر اس کے ساتھ دوسری سورت یا آیات پڑھی جاتی ہیں۔ ساتویں وجہ یہ ہے کہ اس میں اللہ تعالیٰ کی مدح و ثنا ہے، اس وجہ سے سبع مثانی کہتے ہیں۔ آٹھویں وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس کو دو مرتبہ اتارا ہے اس وجہ سے اس کو سبع مثانی کہا گیا ہے۔ پانچواں نام اس سورت کا 'وافیہ' ہے، یعنی پوری اور پوری اس لئے کہتے ہیں کہ یہ سورت آدھی نہیں پڑھائی جاتی، پوری پڑھائی جاتی ہے۔ چھٹا نام اس سورت کا 'کافیہ' ہے، یعنی اس کی قرارت کافی ہے، اور آیات میں یہ بات نہیں ہے اور آیات کے ساتھ جب تک یہ سورت نہ ہو کافی نہیں ہوتی، اس لئے اس کو کافیہ کہا گیا ہے۔ ساتواں نام اس سورت کا 'اساس' ہے اساس بنیاد اور جڑ کو کہتے ہیں۔ یعنی قرآن کی پہلی سورت مثل اساس کے ہے اور بہترین مطالب پر مشتمل ہے، اس لئے اس کو اساس کہا گیا۔ آٹھواں نام 'شفا' ہے، کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ فاتحہ شفا ہے۔ نواں نام صلوٰۃ کیونکہ اللہ تبارک و تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ صلوٰۃ کو میں نے اپنے اور بندے میں آدھا آدھا بانٹ لیا ہے، اور مراد صلوٰۃ سے فاتحہ ہے۔ دسواں نام سوال ہے۔ اور گیارہواں نام سورت شکر ہے اور بارہواں نام سورتِ دعا ہے۔ بس یہ بارہ نام مفسرین رحمتہ اللہ علیہم اجمعین نے بیان فرمائے ہیں۔

اب یہاں یہ بات معلوم ہونی چاہیئے کہ یہ سورت اکثر کے نزدیک مکّی ہے اور بعض کے نزدیک مدنی ہے، اور بعض علماء کا قول ہے کہ یہ سورت ایک دفعہ مکہ میں اور دوسری دفعہ مدینہ میں نازل ہوئی ہے، اور یہی وجہ ہے کہ اللہ تعالیٰ

نے اس کا نام مثانی رکھا ہے، یعنی دُسرا کے اُتارا ہے۔ میں کہتا ہوں کہ جو آیت مکرر نازل ہوئی ہے اس کی تلاوت اور قرارت بھی مکرر ہوئی ہے، جیسے فَبِاَیِّ اٰلَآءِ رَبِّکُمَا تُکَذِّبٰنِ مکرّر نازل ہوئی سو مکرّر قرارت بھی ہوئی۔ اور جن لوگوں نے مدنی کہا ہے سو یہ بات بھی خیال میں نہیں آتی، کیونکہ سورتِ حجر مکّی ہے اور اس میں سبعًا من المثانی ہے اور اس سے مراد فاتحہ ہے تو فاتحہ سورتِ حجر سے مقدّم ہوتی ہے، اور سورت حجر مکّی ہے، لہٰذا فاتحہ بھی مکّی ہے۔ واللہ اعلم۔

اور جو ان چار کتابوں میں مضامین ہیں سب قرآن میں ہیں اور قرآن کے تمام مضامین سورہ فاتحہ میں ہیں۔

اس سورت کی فضیلت میں یہ روایت آئی ہے کہ نبی صلّی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ فاتحہ زہر سے شفا ہے، اور یہ بھی فرمایا کہ جن لوگوں کو عذاب ہو رہا ہوتا ہے، ان کا کوئی بچہ مکتب میں اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ پڑھتا ہے تو اللہ تعالیٰ ۴۰ برس تک عذاب ان پر سے دور کر دیتا ہے۔ اور ایک روایت میں آیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ۱۰۴ کتابیں آسمان سے نازل کی ہیں۔ ۱۰۰ کتابوں کا مضمون ۴ کتابوں میں ہے۔ یعنی توریت، انجیل، زبور، فرقان میں تو جس نے فاتحہ کی تفسیر جان لی، اس نے تمام آسمانی کتابوں کی تفسیر جان لی۔ اور جس نے فاتحہ کی قرارت کی تلاوت کی تو اس نے تمام آسمانی کتابوں کی تلاوت کی۔ اور یہ بات حق ہے، کیونکہ تمام کتابوں میں اصول اور فروع اور مکاشفات کا بیان ہے، اور یہ سورت ان تینوں مضمونوں پر مشتمل ہے۔

علمائے تفسیر نے فرمایا ہے کہ اس سورت میں ث، ج، خ، ز، ش، ظ، ف، یہ سات حروف نہیں ہیں۔ کیونکہ ان حروف سے عذاب کا تصوّر ہوتا ہے۔ 'ث' سے ثبور، موت و ہلاکت کے معنی میں، 'ج' سے جہنّم۔ 'خ' سے خزی، رسوائی۔

ش سے شہیق، جہنمیوں کے سسکنے کی آواز۔ ز سے زفیر جہنمیوں کی گدھے کی سی آواز۔ ظ سے ظل ذی۔ ثلاث شعب یعنی ترچھی چھاؤں، اور ف سے فراق!
یہ سب عذاب ہیں۔ چونکہ اللہ تعالیٰ نے جہنم کے سات دروازے رکھے ہیں، اور اس سورت میں سے وہ سات حرف نکال دیئے جو عذاب پر دلالت کرتے ہیں تاکہ جو کوئی یہ سورت پڑھے اللہ تعالیٰ جہنم کے ساتوں دروازوں سے اس کو نجات دے۔
اب آپ کو چند باتیں اس جگہ سمجھنی ضروری ہیں جبکہ اللہ تبارک و تعالیٰ نے اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ فرمایا تو یہاں دو سوال پیدا ہوئے۔ ایک تو اللہ تعالیٰ کے وجود کا ثبوت، دوسرے اس کے مستحق حمد ہونے کا ثبوت تو اللہ تبارک تعالیٰ نے اپنے وجود پر رَبِّ الْعَالَمِیْنَ کی دلیل پیش کی اور مستحق حمد ہونے پر اَلرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ مَالِکِ یَوْمِ الدِّیْنِ کی دلیل پیش کی۔ یعنی رَبِّ الْعَالَمِیْنَ اللہ تعالیٰ کے وجود پر دلالت کر رہا ہے اور اَلرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ اس کے مستحق حمد ہونے پر دلالت کر رہا ہے، چونکہ اللہ تعالیٰ کے وجود کا علم نظری ہے، اور نظری کی تحصیل بغیر دلیل کے ممکن نہیں ہے، اس لئے اللہ تعالیٰ نے یہ دلیل بیان کی ہے کہ یہ عالَم محسوس آسمان و زمین، پہاڑ، بحار، معادن نباتات، حیوان یہ سب کے سب ایسے مدبر کے محتاج ہیں جو ان کی تدبیر کرے اور موجد کی محتاج ہیں جو ان کو ایجاد کرے، اور مربی کے محتاج ہیں جو ان کی تربیت کرے۔ اور مبقی کے محتاج ہیں جو ان کو باقی رکھے تو رَبِّ الْعَالَمِیْنَ قادر حکیم کے وجود پر دلالت کر رہا ہے۔ یہاں ایک بات یہ ضرور سمجھ لو کہ 'عالمین' سے ان تمام اشیاء کی طرف اشارہ ہے کہ جو اللہ تعالیٰ کے علاوہ ہیں، اور ہر ماسوا باری تعالیٰ باری تعالیٰ کی طرف محتاج ہیں۔ وجود میں ایجاد کا اور بقا میں البقا یعنی باقی رکھنے کا محتاج ہے تو ہر جُز لایتجزیٰ اور ہر عرض اور ہر جوہر اللہ تعالیٰ کے وجود پر دلیل

ظاہر ہے، یعنی محتاج محتاج الیہ کی دلیل ہے۔ اگر وہ شے کہ جس شے کی طرف محتاج ہے، نہ ہوتو یہ محتاج کبھی نہ ہو تو اس محتاج کا ہونا محتاج الیہ کے وجود کی دلیل ہے۔ اور یہ بات بھی سمجھنی ضروری ہے کہ اللہ تعالیٰ نے رَبِّ الْعَالَمِیْنَ فرمایا "خالقِ عالمین" نہیں فرمایا کیونکہ خلق و ایجاد کی طرف تو تمام ممکنات کا محتاج ہونا ظاہر ہے لیکن پیدا ہونے کے بعد بقا میں مبقی کی طرف محتاج ہونا یہ غور طلب ہے اس لئے رب کا لفظ استعمال فرمایا کہ موجودات کا مربیّ ہے۔ اور مربّی کہتے ہیں اُسی کو کہ جو اصلاحِ حال کرے، یعنی اصلاحِ بقا کرے۔ تو رَبِّ الْعَالَمِیْنَ فرمایا کہ کائنات اپنی پیدائش اور بقا دونوں میں میرے محتاج ہیں اور خالق عالم ہونے میں صرف وجود میں احتیاج سمجھی جاتی تھی، بقا میں نہیں سمجھی جاتی تھی، اس لئے خالقِ عالمین نہیں فرمایا بلکہ رَبِّ الْعَالَمِیْنَ فرمایا۔ اور نیز چونکہ اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ رَبِّ الْعَالَمِیْنَ اصل ہے۔ اور قرآن میں جو مضامین ہوں گے وہ سب اس کی شاخیں ہوں گی۔ چنانچہ ۴ سورتیں اس کے بعد اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ کے ساتھ شروع ہوئی ہیں۔ نمبر ۱۔ سورۃ انعام اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ الَّذِیْ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ نمبر ۲۔ سورت کہف اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ الَّذِیْ اَنْزَلَ عَلٰی عَبْدِہٖ۔ نمبر ۳ سورتِ سبا۔ اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ الَّذِیْ لَہٗ مَا فِی السَّمٰوٰتِ وَمَا فِی الْاَرْضِ۔ نمبر ۴ سورت فاطر۔ اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ فَاطِرِ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ۔ تو زمین آسمان کا اندازہ کرنا اور اپنے بندہ پر کتاب اُتارنا اور زمین آسمان کا حادث کرنا یہ سب رَبِّ الْعَالَمِیْنَ کی فرع ہے۔ اور یہاں یہ بات غور کرنے کی ہے کہ رَبِّ الْعَالَمِیْنَ جس طرح وجود باری تعالیٰ پر دلالت کر رہا ہے اسی طرح مکان و زمان اور جہت سے متعالی اور پاک ہونے پر دلالت کر رہا ہے۔ کیونکہ تمام عالموں کا جب وہ رب ہے تو عالم مکان و زمان اور جہت کا بھی

رب ہے۔ اور اسی طرح رَبّ الْعَالَمِیْنَ اس بات پر بھی دلالت کر رہا ہے کہ اس کی ذات محل میں حلول سے پاک ہے کیونکہ وہ ربِ محل ہے تو محل سے پاک ہوا اور نیز یہ آیت اس بات پر دلالت کر رہی ہے کہ اللہ تعالیٰ فاعل بالاختیار ہے، کیونکہ موجب بالذات یعنی غیر اختیاری فعل جس سے صادر ہوں وہ اپنے افعال پر مستحق حمد نہیں ہے، مستحق ثنا، اور تعظیم نہیں ہے کیونکہ انسان آگ سے گرمی کا فائدہ اٹھا کر، اور برف سے ٹھنڈک کا فائدہ اٹھا کر آگ اور برف کی حمد و ثنا نہیں کرتا۔ کیونکہ یہ افعال آگ و برف سے بالطبع صادر ہوتے ہیں، بالاختیار صادر نہیں ہوتے ہیں اور جبکہ اللہ تعالیٰ مستحق حمد و ثنا ہے تو معلوم ہوا کہ وہ فاعل بالاختیار ہے۔ اور عقلی دلیل اللہ تعالیٰ کے فاعل بالاختیار ہونے کی یہ ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ فاعل بالاختیار نہیں ہوگا بلکہ موجب بالذات ہوگا۔ یعنی جس طرح آگ سے حرارت صادر ہوتی ہے اسی طرح اللہ تعالیٰ سے عالم صادر ہوتا ہے۔ تو جس طرح آگ سے حرارت جدا نہیں ہے اسی طرح عالم اللہ تعالیٰ سے جدا جدا نہ ہوتا اور تغیر جو منافی دوام ہے عالم میں متحقق نہ ہوتا۔ لیکن تغیر متحقق ہے تو معلوم ہو گیا کہ صانع عالم مختار ہے، موجب نہیں ہے۔ اور جبکہ اللہ تعالیٰ نے عالم کو مصالح کے مطابق بنایا تو اس سے پتہ چلا کہ اس کے افعال و احکام میں پختگی ہے جو علامتِ علم ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ عالم ہے۔ تو اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ اللہ تعالیٰ کے وجود اور علم اور قدرت پر دلالت کر رہا ہے۔

اب یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ اللہ تعالیٰ کے علم و قدرت پر تو دلالت کر رہا ہے لیکن اللہ تعالیٰ کے لئے حمد ثابت ہے۔ اس کی کیا دلیل ہے۔ سو اس کی دلیل (اَلرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ مٰلِكِ یَوْمِ الدِّیْنِ) ہے یعنی اگر انسان راحت اور آسائش میں ہے تو یہ آسائش سب من جانب اللہ ہے۔ سو

اس صورت میں اللہ تعالیٰ قطعاً مستحقِ حمد ہو گیا۔ اور اگر تکلیف میں ہے تو یہ تکلیف یا من جانب اللہ ہے یا بندہ کی طرف سے ہے۔ دونوں صورتوں میں چونکہ وہ (مَالِكِ يَوْمِ الدِّيْنِ) ہے۔ اگر تکلیف من جانب اللہ ہے تو روزِ جزا اس کو ثوابِ عظیم دے گا۔ اور اگر من جانب العبد ہے تو روزِ جزا اس کا بدلہ دلوائے گا غرضیکہ ہر صورت میں وہ مستحق حمد ہے۔ **میں کہتا ہوں** کہ اللہ تعالیٰ اگر اپنے بندوں کو راحت نہ پہنچائے اور مظلوم کو ظالم سے بدلہ نہ دلوائے اور ثواب بھی نہ دے، تب بھی وہ مستحق حمد ہے۔

غرضیکہ جو جو صورتیں اس کے مستحق حمد ہونے کی اوپر بیان ہوئی ہیں، ان میں سے کوئی بھی صورت نہ ہو تو میں کہتا ہوں کہ وہ ہر وقت اور ہر حال میں مستحق حمد ہے، کیونکہ یہ حمد جو اوپر بیان ہوئی ہے یہ اس کے فعل پر ہے اور حق یہ ہے کہ وہ بالذات کامل ہے اور بالذات حسن ہے اور کمال و حُسن ہی قابلِ حمد و ثنا ہے جیسا کہ عنقریب ہم بیان کریں گے۔

اب یہاں یہ سمجھنا چاہیئے کہ ربوبیت میں جو اوصاف معتبر ہیں ان کے بیان کرنے کے بعد یعنی (اَلْحَمْدُ) سے (مَالِكِ يَوْمِ الدِّيْنِ) تک ربوبیت کے اوصاف تھے، ان کے بیان کرنے کے بعد عبودیت میں جو اشیاء معتبر ہیں ان کو بیان کیا، چونکہ انسان روح و جسم سے مرکب ہے اور جسم سے مقصد یہ ہے کہ وہ روح کی سعادتوں کے حاصل کرنے میں روح کا آلۂ کار بنے، یعنی جسم ایسے اعمال کرے کہ وہ اعمال معبود کی تعظیم اور معبود کی خدمت پر دلالت کریں اور ان ہی اعمال کو عبادات کہا جاتا ہے اور یہ انسان کی سعادت کا پہلا درجہ ہے، اسی کو اللہ تعالیٰ نے اپنے قول (اِيَّاكَ نَعْبُدُ) سے تعبیر کیا ہے۔ اور بندہ جب ان اعمال پر یعنی عبادت پر مداومت کرتا ہے یعنی برابر کرتا رہتا ہے تو کچھ کچھ عالم غیب کے انوار ظاہر ہونے شروع ہو جاتے ہیں تو اس وقت بندہ کو معلوم ہوتا ہے کہ یہ انوار تنہا اس کی

عبادت اور طاعت سے میسر نہیں آسکتے، بلکہ جب تک اللہ تعالیٰ کی توفیق اور اس کی اعانت اور مدد نہ ہو، اس لئے (وَاِیَّاکَ نَسْتَعِیْنُ) یعنی "تجھ سے مدد مانگتے ہیں" ان انوار کے ظہور پر دلالت کرتا ہے۔ اور جب اس مقام سے انسان آگے بڑھتا ہے تو اس کو پورے طور پر یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ ان انوار اور تجلّیات کا ظہور قطعاً عبادات اور دعا پر موقوف نہیں ہے بلکہ یہ سب کچھ اللہ تعالیٰ کی ہدایت کے بغیر حاصل نہیں ہو سکتا۔ تو (اِھْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِیْمَ) کہا، یعنی ہم کو سیدھا رستہ دکھا۔ سیدھا رستہ درحقیقت درمیانہ رستہ ہے۔ اعتقاد میں درمیانہ رستہ یہ ہے کہ تشبیہ اور تعطیل کی بیچ میں ہو، یعنی اللہ کو خلق کے مشابہ کرنا اور اللہ کو معطل کرنا، ان دونوں کے بیچ کا اعتقاد ہو، اسی طرح بندہ کو مستقل فاعل افعال کہنا اور بالکل مجبور کہنا، یہ دونوں رستے سیدھے نہیں ہیں، ان کے درمیان کا رستہ ہونا چاہیے۔ اسی طرح اعمال میں درمیانی رستہ ہونا چاہیے۔ اعمال شہوانی میں غلو اور آلاتِ شہوانی کا قطع یہ دونوں ٹیڑھے ہیں۔ ان کے بیچ میں رستہ ہونا چاہیے۔

یہ ہے صِرَاطَ الْمُسْتَقِیْمَ، اس کی دو صفتیں ہیں، ایک مثبت ایک منفی، یعنی یہ سیدھا راستہ انعام یافتہ لوگوں کا ہے مغضوب علیہ اور ضال کا نہیں ہے۔

بعض عارفین نے فرمایا ہے کہ صِرَاطَ الَّذِیْنَ اَنْعَمْتَ عَلَیْھِمْ یعنی انعام یافتہ لوگوں کا رستہ اس بات پر دلالت کر رہا ہے کہ بغیر مرشد اور ہادی کے ہدایت اور مکاشفہ تک پہنچنا محال ہے۔ اور یہاں یہ بات سمجھنی ضروری ہے کہ عالم میں خیر و شر، اچھائی برائی، محبوب مکروہ، دونوں چیزیں ہیں، خیر زیادہ ہے اور شر کم ہے، مثلاً پیدائش زیادہ ہے موت کم ہے۔ صحت زیادہ ہے اور مرض کم ہے۔ سیری زیادہ ہے فاقہ کم ہے۔ غرض کہ اچھی اور بری حالتوں میں سے اچھی

حالت زیادہ ہے بُری کم ہے۔

اب یہاں دو چیزیں ہیں، ایک تو تغیر یعنی کبھی صحت ہے، کبھی مرض ہے۔ اور ایک غلبۂ خیر اور غلبۂ راحت۔ تو تغیر تو الہٰ قادر پر دلالت کر رہا ہے اور غلبۂ راحت رحیم و رحمٰن ہونے پر دلالت کر رہا ہے۔ کیونکہ احوالِ متغیرہ کا فاعل اگر قادر نہ ہوگا اور موجب بالذات ہوگا تو دوامِ موجب سے دوامِ اثر ہوگا اور یہ تغیرات حاصل نہیں ہوں گے اور غلبۂ راحت اس بات پر دلالت کر رہا ہے کہ ان افعالِ خیر کا فاعل رحیم ہے، کیونکہ جس کے غالب افعال راحت و آسائش کے ہوں وہی رحیم کہلاتا ہے۔ لہٰذا یہ مشاہدہ اس بات پر دلالت کر رہا ہے کہ خالقِ عالم قادر اور رحیم ہے، اور جو قادر اور رحیم ہے بس وہ ہی مستحقِ حمد ہے۔ اور یہ تغیرات اور غلبۂ خیر عالم کے ہر ذرّہ میں موجود ہے۔ تو ہر ہر ذرّہ الہٰ قادر کے وجود پر دلالت کر رہا ہے، اور ہر ہر ذرّہ پکار پکار کر کہہ رہا ہے کہ اس کا خالق صرف اسی کا خالق نہیں ہے بلکہ وہ تمام عالمین کا خالق ہے اور تمام عالمین کا رب ہے۔ اور جب بندہ کے علم میں یہ بات آگئی کہ اس کا رب تمام آسمان زمین لوح و قلم، عرش و کرسی سب پر قادر ہے تو اس کے دل میں انتہائی عظمت و جلال اپنے رب کا واقع ہوا اور اس کو اپنی انتہائی ذلت و حقارت محسوس ہوئی اور اس کی عظمت اور اپنی حقارت کا علم ہوتے ہی اس کے دل میں یہ خیال پیدا ہوا کہ میں کیوں کر اس عظیم ترین ہستی کا تقرب حاصل کر سکتا ہوں، تو اللہ تعالیٰ نے فرمایا، اس میں کوئی شک نہیں کہ میں عظیم القدرت، عظیم الہیبت ہوں۔ لیکن اس کے ساتھ ساتھ میں عظیم الرحمت بھی ہوں، میں رحمٰن ہوں، رحیم ہوں، جب تک تو دنیا میں ہے میں طرح طرح کی نعمتیں تجھے دے رہا ہوں۔ اور جب تو مرنے کے بعد قیامت میں پہنچے گا تو اس دن کا میں مالک ہوں۔ اگر تو اس دن ایک نیکی بھی میرے پاس لائے گا میں لاتنا ہی اس کا بدلہ دوں گا، اور اگر گناہ لائیگا

تو میں غفور اور غفار ہوں، مغفرت اور احسان اور درگزر کروں گا۔ بس یہ ربوبیت ہے۔

پھر جب ربوبیت کی تکمیل کردی تو عبودیت کو بیان کیا، اب یہاں تین چیزیں ہیں، ایک تو مقامِ شریعت ہے۔ یعنی اعمالِ ظاہری کی مداومت اس کو اپنے قول اِیَّاکَ نَعۡبُدُ سے تعبیر فرمایا۔ دوسرا مقام طریقت ہے، اور وہ یہ ہے کہ بندہ عالم شہادت سے عالم غیب کی طرف سفر کرے، تو دیکھے گا کہ تمام عالمِ شہادت عالمِ غیب سے مسخر ہے، اور کوئی عملِ ظاہری نہیں کر سکتا، جب تک کہ عالمِ غیب سے اس کو مدد نہ ملے۔ اس کو فرمایا وَاِیَّاکَ نَسۡتَعِیۡنُ ہم تجھی سے مدد مانگتے ہیں تیرا مقام اس مشاہدہ کا ہے کہ تمام عالمِ شہادت اور عالمِ غیب بالکل معزول ہے تمام کام صرف اللہ ہی کے ہاتھ میں ہے، اور اس وقت بیساختہ منہ سے نکلا اِھۡدِنَا الصِّرَاطَ الۡمُسۡتَقِیۡمَ ہم کو سیدھا راستہ دکھلا۔ اور چونکہ ایک کی آواز ایک کی دعا مرد ود ہے۔ مجمع کے مقابلے میں تو بندہ نے اپنے کو ارواحِ قدسیہ مطہرہ میں داخل کیا اور کہا صِرَاطَ الَّذِیۡنَ اَنۡعَمۡتَ عَلَیۡھِمۡ انعام یافتہ حضرات کا رستہ دکھلا۔ پھر جب انعام یافتہ حضرات کا رستہ موجب طہارت و قوت ہے، اور ارواحِ خبیثہ کا رستہ موجب خسران خذلان و حرمان ہے، تو کہا غَیۡرِ الۡمَغۡضُوۡبِ عَلَیۡھِمۡ وَلَا الضَّآلِّیۡنَ نہ فساق و کفار کا رستہ۔ اور جب یہ تینوں درجے مکمل ہو گئے۔ یعنی شریعت جس کی طرف اِیَّاکَ نَعۡبُدُ میں اشارہ ہے، اور طریقت جس کی طرف وَاِیَّاکَ نَسۡتَعِیۡنُ میں اشارہ ہے، اور حقیقت جس کی طرف اِھۡدِنَا الصِّرَاطَ الۡمُسۡتَقِیۡمَ میں اشارہ ہے، تو کمالاتِ انسانی کی تکمیل ہو گئی۔ اور نیز راحت کا حصول اور مضرت کی مدافعت محبوب بالذات ہے، اور یہ محبوب

بالذات اسباب پر موقوف ہے، لہٰذا جن اسباب پر یہ محبوب موقوف ہے وہ اسباب بھی محبوب ہو گئے، اور چونکہ محبوب بالذات ان اسباب پر موقوف ہے، اس لئے اسباب سے محبت ہو گئی اور بار بار کے تجربہ سے یعنی جب وہ اسباب میسر آئے تو محبوب حاصل ہو گیا اس بار بار کے تجربہ نے اسباب سے پختہ محبت پیدا کر دی، اور عام طور پر لوگ اسی پختہ محبت میں مبتلا ہو گئے۔ اور ان کے دیکھا دیکھی ہر شخص ان اسباب کی پختہ محبت میں مبتلا ہو گیا۔ مثلاً بادشاہ، وزراء اور حکام سے مقاصد حاصل ہوتے ہیں تو عوام کی ان امراء سے محبت ہو گئی، اور ان کے دیکھا دیکھی قریب قریب سب کے دل میں ان کی محبت پختہ بیٹھ گئی۔ اب خدائے تعالیٰ کی ہدایت شاملِ حال ہوئی اور انسان نے اس بات میں غور و فکر کی، یہ بادشاہ وزیر اور امیر جو اس درجہ کو پہنچ گئے ہیں، تو کیا یہ علم، قوت اور جد و جہد سے پہنچ گئے ہیں، تو اگر علم، قوت اور کوشش اس امارت کا سبب ہوتا تو عالم قوی اور کوشش کرنے والے سب اسی درجہ کو پہنچ جاتے اس سے معلوم ہو گیا کہ یہ اپنے کسی ہنر کے باعث نہیں اس درجہ کو پہنچے بلکہ یہ سب خدا کی قضا اور حکم سے اس درجہ کو پہنچے ہیں۔ اور اسی طرح ہر معاملہ میں غور و فکر کرنے سے عقل اس نتیجہ پہ پہنچ گئی کہ ہر نفع اور ہر ضرر من جانب اللہ ہے، اور نافع اور ضار اللہ تعالیٰ ہی ہے۔ اور راسخ طور پر یہ معلوم ہو گیا کہ نافع اور ضار اللہ ہی ہے۔ تو اب کسی کے فعل سے دل اس کی تعریف نہیں کرے گا اور کہے گا کہ یہ سب کچھ اللہ تعالیٰ ہی کی طرف سے ہے اور اللہ تعالیٰ ہی قابل تعریف ہے، اور اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ کہے گا، اور اپنی حالت کی طرح جب تمام اشیاء میں غور کرے گا تو سب میں اللہ تعالیٰ ہی کو موثر پائے گا، تو اب کہے گا کہ رَبِّ الْعَالَمِيْنَ اور پھر اپنی اور تمام اشیاء کی حالت میں غور کرے گا، اور حسن و قبح کا مقابلہ کرے گا۔ اور کثرہ حسن ہر شے میں

دیکھے گا تو کہے گا اَلرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ پھر اس بات میں غور کرے گا کہ مرنے کے بعد کیا حال ہوگا تو کہا جائے گا جس کو تو نے رحمٰن رحیم جانا ہے وہی مَالِكِ یَوْمِ الدِّیْنِ ہے اب تمام باتوں کے سمجھنے کے بعد دل غیر اللہ سے منقطع ہوجائیگا اور فوراً بول اٹھے گا کہ میں پہلے غیر اللہ کی طرف متوجہ تھا، غیر اللہ کی عبادت کر رہا تھا۔ اب سوائے تیرے کسی کی عبادت نہیں کروں گا" اِیَّاكَ نَعْبُدُ اور پہلے میں غیروں سے اپنے مقصد میں تعاون اور امداد چاہتا تھا، اب سوائے تیرے کسی کی مدد نہیں مانگوں گا۔ ہم تجھی سے مدد مانگتے ہیں وَاِیَّاكَ نَسْتَعِیْنُ، اور پہلے امیر و وزیر سے مال و جاہ کا طالب تھا، اور مال و جاہ دونوں ہلاکت کا سبب ہیں۔ اب میں تجھ سے سبب بقا اور حیات کا یعنی ہدایت کا طالب ہوں۔ اور چونکہ اہل علم کے دو فرقے ہیں، ایک وہ جو بجز اللہ کے نہ کسی کی عبادت کریں نہ کسی سے مدد مانگیں۔ ایک وہ جو امراء، وزراء، ملوک سے مدد مانگیں اور ان کی اطاعت کریں، تو اے اللہ تعالیٰ تو مجھے پہلے فرقہ میں شامل کر دیجیو اور دوسرے فرقہ میں نہ شامل کیجیو۔ یہ معنے صِرَاطَ الَّذِیْنَ اَنْعَمْتَ عَلَیْهِمْ سے آخر تک کی آیات کے ہیں۔

دوسری بحث تفسیر اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ

یہاں تین لفظ ہیں، حمد، مدح اور شکر۔ حمد اور مدح میں فرق یہ ہے کہ حمد صرف حیی کی ہوتی ہے اور مدح عام حیی اور غیر حیی دونوں کی ہوتی ہے۔ مثلاً کہا جاتا ہے یاقوت موتی نہایت خوشنما ہے تو اس کو مدح کہتے ہیں، حمد نہیں کہتے۔ اور بعض لوگوں نے یہ فرق بیان کیا ہے کہ مدح احسان سے پہلے ہوتی ہے اور حمد احسان کے بعد ہوتی ہے۔ یعنی کوئی شخص کسی پر احسان کرے اور دوسرا شخص کہ جس پر احسان نہیں کیا گیا، وہ احسان کرنے والے کی تعریف کرے تو یہ

حمد ہے مدح نہیں ہے۔ اور یہ بھی فرق بتایا گیا ہے کہ کسی خوبی پر جو قول دلالت کرے وہ مدح ہے اور معین خوبی پر جو قول دلالت کرے وہ حمد ہے۔ میں کہتا ہوں کہ اگر مدح احسان سے قبل ہوگی تو عالم کی تخلیق سے قبل اللہ تعالیٰ کے لئے مدح ہوگی حمد نہیں ہوگی۔ حالانکہ ہر وقت اس کے لئے حمد ہے۔ اور جن لوگوں نے غیر معین خوبی پر دلالت کرنے والے قول کو مدح کہا ہے اور معین خوبی پر دلالت کرنے والے قول کو حمد کہا ہے، یہ بھی غلط ہے، کیونکہ موتی کی تعریف موتی کی چمک پر معین خوبی پر تعریف ہے تو چاہیئے کہ یہ موتی کی حمد ہو جائے، نہ کہ مدح، اور غیر معین صفت پر اللہ تعالیٰ کی تعریف مدح ہو جائے، حالانکہ معین صفت پر تعریف ہو یا غیر معین صفت پر تعریف ہو۔ ہر صورت میں اللہ کے لئے حمد ہے نہ کہ مدح۔

اور یہ جو کہا گیا ہے کہ احسان کے بعد جو تعریف ہوتی ہے وہ حمد ہے تو ازل میں اللہ تعالیٰ کے لئے حمد نہیں ہوگی۔ حالانکہ وہ ازل میں مستحق حمد ہے اور بعض علما نے کہا ہے کہ اختیاری خوبی پر جو قول دلالت کرے وہ حمد ہے۔ تو یہ بھی غلط ہے اس لئے کہ اللہ خود اور اس کے تمام اوصاف سب کے سب غیر اختیاری ہیں تو اس وقت اللہ کی ذات وصفات کوئی قابل حمد نہیں رہیگی اور میں کہتا ہوں کہ لَهُ الْمُلْكُ وَلَهُ الْحَمْدُ اسی کی بادشاہی ہے اسی کی حمد ہے تو اگر یوں کہا جائے کہ اللہ کی تعریف حمد ہے اور محسن کی تعریف شکر ہے خواہ وہ محسن اللہ ہو یا غیر اللہ ہو، اور غیر محسن کی تعریف خواہ وہ ذی شعور ہو خواہ بے شعور ہو، ہر غیر محسن کی تعریف مدح ہے تو یہ زیادہ جامع بات ہو جاتی۔ حاصل یہ ہے کہ اختیاری خوبی پر جو تعریف کی جائے گی، اگر وہ حمد کہلائے گی تو اللہ کی ذات وصفات حمد کے قابل نہیں رہے گی، کیونکہ یہ

دونوں غیر اختیاری ہیں، اور نیز اللہ سے جو اختیاری خوبی صادر ہوگی صرف اسی پر وہ مستحقِ حمد ہوگا، اور اس کے اختیار سے جو شر صادر ہوگا۔ اس پر وہ مستحقِ حمد نہیں ہوگا۔ حالانکہ اللہ کے لئے ہر حال میں حمد ہے۔ اور نیز اختیاری خوبی جب انسان سے صادر ہوگی تو اس تعریف کی بناء پر انسان بھی مستحقِ حمد ہو جائے گا اور اس وقت حمد للہ بھی ہوگی اور للانسان بھی ہوگی۔ اور حق یہ ہے کہ حسنِ حقیقی کی تعریف حمد ہے اور حسنِ مصنوعی کی تعریف مدح ہے، اور احسان کی تعریف شکر ہے، اب اگر تو یہ کہے کہ شکر اللہ کے لئے بھی اور غیر اللہ کے لئے بھی ہو گیا تو میں کہوں گا کہ کچھ حرج نہیں ہے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا (ان اشکر لی ولوالدیک) میرا شکر کر اور اپنے والدین کا شکر کر، لیکن حمد صرف اللہ ہی کے لئے ہے۔ جیسا کہ ارشاد فرمایا (له الملك وله الحمد) اور الحمد للہ، اگرچہ لغت میں لفظ حمد مدح کے معنی میں بھی آتا ہے، اور یہاں یہ بات یاد رکھنی چاہیئے کہ تعریف کی تعریف کیا ہے۔ یعنی تعریف کس چیز کو کہتے ہیں، حسن سے تاثر کے بعد جو اس تاثر کی حکایت کی جاتی ہے، اور اس تاثر کو الفاظ سے یا اشارات سے ظاہر کیا جاتا ہے تو اس اظہارِ تاثر یا الفاظ ہی کو تعریف کہتے ہیں، سو اگر یہ تاثر حسنِ حقیقی سے ہے تو اس تاثر کا اظہار حمد ہے اور اگر حسنِ مصنوعی سے حکایت ہے تو اس کا اظہار مدح ہے۔

اور یہاں یہ بات بھی خیال میں رکھنی ہے کہ یہ مقام یعنی حمد و مدح کی تعریف ایک خطابی چیز ہے، ورنہ حکایتِ تاثر حسن و کمال حمد و مدح ہے۔ اور جید علماء نے حمد کی یہ تعریف کی ہے کہ جو فعل انعام کرنے والے کی تعظیم پر دلالت کرے پس وہ فعل ہی حمد ہے۔ یعنی منعم پر منعم ہونے کی حیثیت سے جو فعل دلالت کرے وہ حمد کہلاتا ہے۔ اس تعریف پر بھی وہی اعتراض ہے کہ انعام پر حمد

ہو گی۔ اور انعام سے قبل منعم کی ذات قابلِ حمد نہیں ہو گی، نیز یہ تعریف شکر کو شامل ہے، لیعنی شکر بھی منعم کی تعظیم پر دلالت کر رہا ہے نیز، تعریف قول کے علاوہ فعل پر بھی مشتمل ہے، حالانکہ حمد قول ہی ہے۔

بعض علماء نے کہا ہے کہ اس مقام پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ جب حمد قول ہے تو چاہیے کہ محمود مقول ہو کیونکہ حمد اور قول کے دونوں مفعول ہیں یعنی محمود اور مقول، حالانکہ اللہ تعالیٰ محمود تو ہے اور مقول نہیں ہے۔ اور پھر خود ہی اس کا یہ جواب دیا ہے کہ مصدر پر مصدر کے صادق ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ مشتق پر مشتق صادق ہو۔ اور یہ جب ہوتا ہے کہ جب دونوں مصدروں میں ترادف ہو، اور یہاں حمد و قول میں ترادف نہیں ہے۔ اور یہ جواب غلط ہے، اس لئے کہ مصدر مشتق میں موجود ہے، لیعنی محمود میں حمد اور مقول میں قول موجود ہے، اب کون سی چیز مانع ہے کہ ایک دوسرے پر صادق نہ آئے بلکہ میں کہتا ہوں کہ حق جواب یہ ہے کہ مقول محمود ہے، کیونکہ حمد صرف قول نہیں ہے بلکہ قولِ خاص ہے۔ لہٰذا محمود مقول خاص ہے یعنی جس طرح اللہ تعالیٰ محمود ہے اسی طرح وہ اس کے حق میں قول خاص کہا گیا ہے، یہی معنی مقول کے ہیں۔ لیعنی اللہ تعالیٰ کے محمود ہونے کے یہ معنی ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی شان میں ایک خاص قول یعنی اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ کہا گیا ہے لہٰذا مقول محمود ہے، غور کرو۔

اب یہ بات غور کرنے کی ہے کہ اَلْحَمْدُ میں الف لام یا تو جنس حمد کی طرف اشارہ ہے یا تمام افرادِ حمد کی طرف اشارہ ہے یا بعض معین افراد کی طرف اشارہ ہے یا بعض غیر معین کی طرف اشارہ ہے، اور یہاں چاروں معنی ہو سکتے ہیں، لیعنی جنسِ حمد اللہ کے لئے ہے، تمام افرادِ حمد اللہ کے

ہیں، بعض معین فردِ حمد اللہ کے لئے ہے، بعض غیر معین فرد اللہ کے لئے ہے۔
تین معنی اوّل کے تو ظاہر ہیں، جن پر تمام علمار متفق ہیں اور غیر معین حمد اللہ کے لئے ہے، اس کا کوئی قائل نہیں ہے۔ میں کہتا ہوں کہ ہوسکتا ہے کہ حمد کا کوئی غیر معین فرد ہو جس کا کائنات میں سے کسی کو علم نہ ہو، وہ اللہ کے لئے ہو جس طرح معین فرد اللہ کے لئے ہے۔

اب اس بات کا ثبوت کہ حمد اللہ تعالیٰ کے لئے ہے، یہ ہے کہ اللہ حسن حقیقی ہے، اور حسنِ حقیقی ہی قابلِ حمد ہے۔ نتیجہ یہ نکلا کہ اللہ تعالیٰ ہی قابلِ حمد ہے، اور یہی ہم کو ثابت کرنا تھا۔

اب اس بات کا بیان کہ اللہ تعالیٰ حُسنِ حقیقی ہے، یہ ہے کہ حُسن کمال کا نام ہے اور طبیعت کے مناسب کا نام ہے۔ اللہ تعالیٰ کمال تو یوں ہے کہ وہ کُل ہے، اور ہر شئے کُل نہیں ہے، کیونکہ ہر شئے جہاں ہے وہاں خلار موجود ہے، کیونکہ عالم فضار لامتناہی میں مثل نقطہ کے ہے، اور اندرونِ عالم مثلاً آسمان ہماری نظر سے بقدر آسمان تک کی فضا کے چھوٹا ہے۔ ہماری نظر میں سب سے بڑی چیز آسمان تھا سو وہ بھی بقدر فضائے آسمانی کے چھوٹا ہے، اور اسی طرح ہر شئے جس جنس کی ہے اُس جنس کی اس سے بڑی چیز موجود ہے، اسی طرح ارواح کی حالت ہے، جو روح جس حیثیت کی ہے اس سے بڑی روح موجود ہے، اور ممکن ہے، غرضیکہ کل اور بڑا اس کو کہتے ہیں کہ جس سے بڑا موجود نہ ہو اور ممکن نہ ہو اور جس پر ازدیاد اور اضافہ نہ ہو سکے، اور کائنات میں کوئی شئے ایسی نہیں ہے کہ جس پر اضافہ نہ ہو سکے۔ لہٰذا کامل اور کُل اور بڑا صرف اللہ تعالیٰ ہی اور ظرف واقع اللہ تعالیٰ کے وجود سے پُر ہے۔ اور ظرف واقع میں کسی دوسرے وجود کی گنجائش

نہیں ہے۔ میں کہتا ہوں کہ واقع میں وجود ہے یا عدم ہے، یا دونوں ہیں یا دونوں نہیں ہیں۔ اگر دونوں نہیں ہیں تو ارتفاع النقیضین ہے، اگر دونوں ہیں تو اجتماع النقیضین ہے۔ اگر عدم ہے تو واقع میں وجود محال ہے۔ لہٰذا واقع میں صرف وجود ہی وجود ہے۔ اور ظرفِ واقع وجود سے لبریز اور بھرا ہے تو وجود ہی کے لئے کلیت اور کمال ثابت ہے، اور اگر یہ وجود قدرت سے ہوتا تو لبقدر قدرت اور لبقدرِ قادر کم ہوتا تو کُل اور کامل نہیں ہو سکتا بس یہی معنی حقیقی کامل ہونے کے ہیں۔

تو ثابت ہو گیا کہ اللہ تعالیٰ ہی کاملِ حقیقی ہے اور کاملِ حقیقی ہی حسنِ حقیقی ہے، اور حسن حقیقی ہی حمدِ حقیقی کے لائق ہے۔ اب حسن بمعنی مناسبت تو اس معنی کے اعتبار سے بھی اللہ تعالیٰ ہی حسن ہے۔ اس لئے کہ ایجاد کے معنی ممکن کو متصف بالوجود کرنے کے ہیں۔ تو اتصاف ممکن اور وجود کے درمیان ہے۔ تو ایجاد ممکن اور وجود کے درمیان ہو گیا۔ اس سے صاف ظاہر ہو گیا کہ ممکن کے لئے اس کا اپنا وجود اتنا مناسب نہیں ہے جتنا کہ ایجاد باری تعالیٰ یعنی صفتِ باری تعالیٰ مناسب ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جب کبھی کوئی مصیبت آنت من جانب اللہ آتی ہے تو انسان اس کو اپنا لیتا ہے اور کہتا ہے کہ اللہ کی مرضی میں کسی کا چارہ نہیں اور غیر کی طرف سے کوئی آفت آتی ہے تو غصہ ہوتا ہے اور انتقام لینے کی جد و جہد کرتا ہے۔ کیونکہ غیر سے دُکھ پانا طبیعت کے مناسب نہیں ہے۔ یہی وجہ ہے کہ انسان باپ کے غصہ کو برضا و خوشی برداشت کر لیتا ہے اور بھائی کے غصہ کو برداشت نہیں کرتا۔ اس بیان سے یہ ظاہر ہو گیا کہ بندہ کی طبیعت کے سب سے زیادہ مناسب اللہ تعالیٰ ہی کی ذات ہے، یہی وجہ ہے کہ جب کشتی ٹوٹ جاتی ہے، اور صرف ایک تختہ پر ایک انسان باقی رہ جاتا ہے، اور تمام ذرائع اور

اسباب نجات کے مفقود ہو جاتے ہیں اس وقت بھی اس انسان کے دل میں یہ توقع باقی رہتی ہے کہ شاید اب بھی بچ جاؤں یہی وہ مناسبت ہے جو مسبب الاسباب کے ساتھ اندرونی طور پر ہر وقت ہوتی ہے۔ اور اسباب کے انقطاع کے بعد بصورت توقع ظاہر ہوتی ہے۔ یہی وجہ ہے جو آخری سانس تک علاج جاری رکھا جاتا ہے، حالانکہ بہت قبل موت کا علم ہو جاتا ہے، یعنی اسباب صحت سب مفقود ہو جاتے ہیں۔ اس کے باوجود علاج جاری رکھا جاتا ہے یہی وہ مناسبت پنہانی ہے جو انقطاعِ اسباب کے وقت نمایاں ہوتی ہے۔ اس بیان سے ثابت ہو گیا کہ طبیعت کے سب سے زیادہ مناسب اللہ تعالیٰ ہی ہے۔ سو اگر طبیعت انسانی زندہ ہو اور مری نہ ہو تو بیشک اسی کی یاد سے مطمئن ہو گی، کیونکہ اس سے زیادہ کوئی چیز مناسبِ طبع نہیں ہے۔ اگر طبیعت مر چکی ہے تو الٹا اثر ہو گا، جس طرح کہ مرض کے وقت لذیذ کھانے بدمزہ معلوم ہوتے ہیں اور تپِ محرقہ میں میٹھی چیزیں کڑوی معلوم ہوتی ہیں۔ اور جس طرح کہ سورج دھوبی کے منھ کو جھلس دیتا ہے اور کپڑے کے منہ کو روشن کر دیتا ہے میں فلسفیانہ انداز میں اس مضمون کو بیان کرتا ہوں اور کہتا ہوں کہ پیٹ بھرنے کے بعد کھانا غیر مناسب، پیاس بجھنے کے بعد پانی غیر مناسب، غرضیکہ ہر لذت کی چیز بقدر تھوڑی دیر کے بعد غیر مناسب ہو جاتی ہے۔ تو معلوم ہوا کہ یہاں کی تمام اشیاء عارضی مناسب ہیں، حقیقی مناسب صرف بقا ہے اور کائنات میں کوئی شے مبدأ بقا نہیں ہے کیونکہ تمام اشیاء موجود ہوتے ہوئے یہ انسان فنا ہو جاتا ہے۔ اس سے پتہ چل گیا کہ مبدأ بقا صرف اللہ تعالیٰ ہی ہے۔ لہٰذا سب سے زیادہ مناسب طبیعت اللہ تعالیٰ ہی ہے، اور طبیعت کی مناسبت کا نام ہی حسن ہے تو حسنِ حقیقی اللہ تعالیٰ ہی ہے۔ لہٰذا اللہ تعالیٰ ہی حمد کے قابل ہے۔ اور یہی ہم کو

ثابت کرنا تھا۔

اور ایک نکتہ لفظی یہاں سمجھ لینا چاہیئے کہ مدح کا لفظ اللہ تعالیٰ کے لئے استعمال نہیں ہوتا۔ جس طرح حمد کا لفظ غیر ذی شعور کے لئے مستعمل نہیں ہوتا لیکن معنی میں کوئی فرق نہیں ہے، حسن ہی پر مدح ہوتی ہے، حسن ہی پر حمد ہوتی ہے، اور رہا شکر تو وہ محسن کی تعریف ہے۔ محسن کے احسان کے بعد اس کے احسان کی تعریف کا نام شکر ہے اور عام طور پر یہ مشہور ہے کہ حمد اللہ تعالیٰ سے انعامات صادر ہونے کی بنا پر ہے، **خواہ** وہ انعامات حمد کرنے والے کو ملیں یا نہ ملیں، اور شکر انعام ملنے کے بعد ہوتا ہے، اس لئے اَلشُّکْرُ لِلّٰہِ سے اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ افضل ہے۔

اور بعض لوگوں نے کہا ہے کہ حمد بلا کے دفع کرنے پر ہوتی ہے اور شکر نعمت کے پہنچنے پر ہوتا ہے۔ یہاں یہ اعتراض ہوتا ہے کہ نعمت کا حصول بلا کی مدافعت سے افضل ہے تو شکر حمد سے افضل ہو گیا تو اَلشُّکْرُ لِلّٰہِ بجائے اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ کے ہونا چاہیئے تھا۔ میں کہتا ہوں کہ دفع مضرت اور حصولِ منفعت پر شکر ہی لازم ہے۔ حمد تو دفع مضرت ہو یا نہ ہو، حصولِ منفعت ہو یا نہ ہو، ہر صورت میں متحقق ہے۔ تو یہ کہنا کہ اللہ بلا کو دفع کر دے تو اس وقت اس کی حمد ہو اور نعمت عنایت کرے تو اس وقت شکر ہو یہ صحیح نہیں ہے اس کے علاوہ دفع مضرت بھی اعطاء منفعت ہے بس تو دفعِ بلا پر بھی شکر ہی متحقق ہوا۔

خلاصہ یہ ہے کہ اللہ کی ذات وصفات وافعال کی تعریف حمد ہے" اور اگر کوئی ایسا فعل اللہ تعالیٰ سے صادر ہو جس سے بندہ کو منفعت حاصل ہو، اس کے بعد جو اللہ کی تعریف ہوگی وہ شکر کہلائے گی خواہ وہ منفعت

بیماری سے دور کرنے کی ہو یا صحت کے عطا کرنے کی ہو۔ اب یہاں یہ بات سمجھنی ضروری ہے کہ ہر حمد اللہ تعالیٰ ہی کے لئے ہے، کیونکہ غیر اللہ میں جو حسن ہے وہ من جانب اللہ ہے۔ اس لئے غیر کی حمد بھی اسی کی ہے۔ اور نیز غیر سے کوئی فائدہ بھی اگر پہنچے گا تو اسی کی مرضی سے پہنچے گا۔ تو درحقیقت منعم حقیقی اللہ تعالیٰ ہی ہے۔ لہٰذا حمد و شکر سب اسی کے لئے ہے۔ نیز غیر جو احسان کرے گا تو اس کا بدلہ چاہے گا خواہ ثواب ہو خواہ بخل کی عادت کو توڑنا ہو خواہ رقت جنسی ہو، خواہ خوشامد ہو وغیرہ وغیرہ۔ لیکن اللہ تعالیٰ کامل بالذات ہے، وہ کمال کا طالب نہیں ہے، اس کا انعام لا للعوض یعنی بغیر عوض کے ہے۔ وہ درحقیقت جواد اور منعم ہے، اس لئے شکر و حمد کا وہی مستحق ہے، نیز ہر نعمت ممکن ہے، اور ہر ممکن اسی کے ایجاد سے ہے، تو ہر نعمت اسی کے ایجاد سے ہوئی۔ جیسا کہ ارشاد فرمایا (وَمَا بِكُمْ مِّنْ نِّعْمَةٍ فَمِنَ اللّٰهِ) یعنی جو بھی نعمت ہے سو وہ من جانب اللہ ہے۔ نیز نعمت نعمت اسی وقت ہے کہ جب اس سے فائدہ اٹھایا جا سکے۔ مثلاً کھانا نعمت اس وقت ہے کہ جب کھا سکے۔ اگر بیمار کھانا کھا نہیں سکتا تو کھانا اس کے لئے نعمت نہیں ہے تو حیات اور صحت کے بغیر نعمت کامل نہیں ہو سکتی۔ اور حیات و صحت من جانب اللہ ہے۔ نیز نعمت کامل اس وقت ہوگی جب اس میں ضرر نہ ہو، اور منفعت کو ضرر اور نقصان سے خالی رکھنا یہ قطعاً من جانب اللہ ہے۔ نیز نعمت کامل اس وقت ہے کہ جب وہ چھین نہ جائے، منقطع نہ ہو جائے۔ یعنی چھننے کے خوف سے مامون ہو۔ اور یہ سب کچھ من جانب اللہ ہے۔ لہٰذا مستحق حمد درحقیقت صرف اللہ تعالیٰ ہی ہے۔

جاننا چاہیئے کہ یہ سب بیان اس تقریر پر ہے کہ حمد کا سبب احسان ہو،

اور اگر حمد کا سبب ذات وصفات ہوں تو پھر اللہ تعالیٰ ازل سے ابد تک محمود بالذات اور مستحق حمد بالذات ہے۔ اب یہاں ایک بہت دقیق بحث ہے اور وہ یہ ہے کہ انسان کی عقل ناممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ کی نعمتوں کا احاطہ کرسکے، جیسا کہ ارشاد فرمایا وان تعدوا نعمۃ اللہ لا تحصوھا اگر اللہ تعالیٰ کی نعمتوں کو گنوگے تو گن نہیں سکو گے۔ ایسی حالت میں کیوں کر ان نعمتوں پہ اللہ تعالیٰ کی حمد پہ بندہ قادر ہوگا، اور نیز حمد انسان اس وقت کرسکے گا جبکہ حمد کرنے کا باعث داعی دل میں پیدا ہو، اور اس سبب اور داعی کا پیدا ہونا اللہ تعالیٰ کی جانب سے ہے، اور یہ بھی ایک بڑی نعمت ہے، تو اس پر بھی حمد واجب ہے، اور پھر اس حمد کے ادا کرنے کے لیے باعث اور داعی چاہیئے اور وہ بھی من جانب اللہ ہے اور اس طرح غیر متناہی سلسلہ چلا جائے گا، جس پہ بندہ ہرگز قادر نہیں ہے۔ لہٰذا بندہ حمد پر قادر ہی نہیں رہا۔

اور نیز حمد صرف زبان کے فعل کا نام نہیں ہے، جب تک کہ بندہ کو صفتِ جلال وکمال کا شعور نہ ہو اس وقت تک حمد ہو نہیں سکتی، اور انسان کے دل میں جو جلال وکمال آئے گا اللہ تعالیٰ اس سے بہت اعلیٰ اور ارفع ہے، لہٰذا بندہ صحیح حمد ادا کرنے پر قادر ہی نہیں ہے، اور نیز اللہ تعالیٰ کے انعامات بے شمار ہیں، اور ایک دفعہ یا دو دفعہ حمد کرنا بے شمار نعمتوں کے مقابل میں کافی اور درست نہیں ہے، لہٰذا بندہ حمد کرنے پر قادر نہیں ہے پھر کس طرح حمد کرسکتا ہے۔

اس سارے بیان کا خلاصہ یہ ہے کہ انسان حمد کرنے پر قادر نہیں ہے یہ بیان حذّاق علماء کا ہے، اس کا حل یہ بیان کیا ہے کہ جب انسان نے یہ جان لیا کہ حقیقت میں، میں حمد نہیں کرسکتا بس اس کا یہ جاننا ہی حمد ہے

ایک روایت میں آیا ہے کہ حضرت داؤد علیٰ نبینا و علیہ السّلام نے کہا کہ اے رب میں تیرا کس طرح شکر کر سکتا ہوں کیونکہ یہ شکر بغیر تیری توفیق کے ادا ہو نہیں سکتا، اور تو جو توفیق دے گا وہ بھی تیرا انعام ہے تو اس پر بھی شکر لازم ہے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا جب تو شکر کی عاجزی کو جان گیا تو تو نے شکر ادا کر دیا۔ میں کہتا ہوں کہ یہ تمام بحث انسان کے ہر فعل میں جاری ہے یعنی ہر فعل بغیر داعی کے محال ہے، جیسا کہ اہل جبر اور ان حضرات کا عقیدہ ہے تو حمد و شکر کی طرح انسان تمام طاعتوں کے کرنے سے عاجز ہے تو چاہیئے کہ تمام طاعتوں کے ادا کرنے سے عاجز ہونے کا علم تمام طاعتوں کا ادا کرنا ہو جائے اور اس وقت کسی عبادت کے کرنے کی ضرورت نہیں رہے گی۔ صرف اس عبادت پر قادر نہ ہونے کا علم ہی اس عبادت کا ادا کرنا ہو گا۔ اور اس وقت تمام تکلیفات ساقط ہو جائیں گی۔ اور نیز حمد کے ادا کرنے سے عاجز ہونے کا علم بھی من جانب اللہ ہے۔ تو اس وقت علم بھی انسان کی قدرت میں نہ رہا، لہٰذا علم سے عاجزی بھی علم ہو گئی۔ اب کسی قسم کی تکلیف اور طاعت کا سوال ہی باقی نہ رہا۔ اور بندہ جامد ہو کر رہ گیا۔

لہٰذا یہ کہنا کہ بندہ حمد پر قادر نہیں ہے ایسا ہی ہے جیسا کہ یہ کہا جائے کہ بندہ کسی شئے پر بھی قادر نہیں ہے اور حق جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا اِعْمَلُوْا آلَ دَاوٗدَ شُکْرًا اے آل داؤد شکر کرو۔ شکر کی تکلیف دی ہے۔ لہٰذا بندہ شکر پر قطعی قادر ہے۔ اور شرائع میں گفتگو بندہ کے قادر ہونے سے وابستہ ہے۔ عاجز ہونے کی تقدیر پر قطعاً شرائع باطل ہو جائیں گے عنقریب ہم اس کا بیان کریں گے۔ لہٰذا اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ کہنے پر بندہ قادر ہے اور یہ بہترین عبادت ہے۔

ایک روایت میں آیا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ جب کسی بندہ کو نعمت دیتا ہے اور پھر وہ بندہ اَلْحَمْدُ لِلّٰہ کہتا ہے تو اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ دیکھو میرے بندے کو کہ میں نے اس کو معمولی سی نعمت دی اور میرے بندے نے مجھے وہ چیز دی کہ جس کی قیمت ہی نہیں، یعنی بیش قیمت چیز دی۔ اور اس روایت کی تفسیر یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے بندے کو روٹی یا کپڑا یا مکان دیا اور بندے نے اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ کہا۔ یعنی ہر حمد خواہ حمد کرنے والا کرے یا نہ کرے۔ ہر حمد اللہ کے لئے ہے۔ یعنی تمام ملائکہ اور تمام انبیاء و رسل کی حمد اور تمام صدیقین اور اولیا کی حمد اور تمام خلائق کی حمد ابد تک۔ یہ سب حمدیں اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ میں داخل ہیں۔ بس اسی وجہ سے اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ دیکھو میرے بندے کو، میں نے اس کو روٹی دی۔ اُس نے لاتناہی حمد یا مجھے دیں۔ خلاصہ یہ ہے کہ بندہ پر اس جہان میں اللہ تعالیٰ کی نعمتیں متناہی ہیں۔ اور اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ غیر متناہی حمد ہے۔ اور غیر متناہی میں سے جب متناہی گھٹائی جائے گی تو غیر متناہی باقی رہے گی۔ تو گویا اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ اے بندے اس کلمہ اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ کے کہنے سے لامتناہی طاعتیں تیرے لئے باقی ہیں۔ پس ضروری ہے کہ اس لامتناہی طاعتوں کے بدلے اور جزائیں لامتناہی نعمتیں ابد تک تجھ کو ملتی رہیں گی۔

اس سے ظاہر ہو گیا کہ اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ کہنا لاتناہی انعاماتِ ابدی کا موجب ہے۔ نیز وجود عدم کے مقابلہ میں نعمت ہے اور بہتر ہے، یہی وجہ ہے کہ کوئی بھی اپنا عدم نہیں چاہتا۔ اور اپنا وجود پسند کرتا ہے تو ثابت ہو گیا کہ وجود خیر ہے اور نعمت ہے، اور ہر شئے کا وجود بایجادِ الٰہی ہے۔ تو ہر شئے نعمت ہے اور نعمت اور رحمت اور احسان اور انعام موجبِ حمد ہے۔ اور جب بندے نے

اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ کہا تو اس کے یہ معنی ہوئے کہ ہر مخلوق عرش، کرسی، لوح، قلم، آسمان و زمین، جن و انس، ملائکہ وغیرہ سب پر اللہ تعالیٰ کا احسان ہے، اور اس قول کے کہنے سے گویا بندہ اس بات کی شہادت دے رہا ہے کہ تمام عالموں پر اے رب تیرا احسان ہے، اور یہ اللہ کی غیر متناہی تعریف ہوئی اور اس کا بدلہ غیر متناہی اللہ تعالیٰ دے گا۔ اب یہاں یعنے وجود خیر ہے اور نعمت ہے اور حسن ہے۔ اس مقام میں ایک باریک بحث ہے، اور وہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا قُلْ اَنَا اُنَبِّئُکُمْ بِشَرٍّ مِّنْ ذٰلِکُمُ النَّارُ۔ کہہ دے کہ کیا میں تم کو اس سے بدتر چیز پر متنبہ کر دوں یعنے آگ پر۔ تو اللہ تعالیٰ نے آگ کو شر فرمایا اُولٰئِکَ ھُمْ شَرُّ الْبَرِیَّۃِ۔ کافر بدترین خلائق ہیں ٹھہرا اور جوئے کو رجس یعنی گندہ بتایا ہے۔ الغرض شراب، سور، شیطان، جہنم، جہنمی، امراض وغیرہ یہ سب بری چیزیں ہیں۔ اور بری چیز کیوں کر نعمت اور رحمت ہو سکتی ہیں؟ یعنی تم نے جب ہر موجود کے وجود کو نعمت رحمت خیر بتایا تو یہ اشیا بھی موجودات میں سے ہیں، تو چاہیئے کہ یہ سب کی سب رحمتیں اور نعمتیں ہوں، اور ان کے لئے دعا صحیح ہو کہ الٰہی یہ نعمتیں یعنی آگ، کفر، فسق، بیماری عنایت کر۔ حالانکہ نہ یہ دعا صحیح ہے اور نہ ہی یہ رحمتیں اور نعمتیں ہیں بلکہ عذاب ہیں۔ معاذ اللہ، ان کے حاصل کرنے کی بجائے ان سے بچنے کی دعا کرنی چاہیئے۔ میرا ایمان ہے کہ اللہ تعالیٰ کی رحمتیں بے شمار اور لا انتہا ہیں۔ لیکن ثواب و عقاب کی تقسیم اور رنج و راحت کی تقسیم اس بات کو بتا رہی ہے کہ بعض موجودات نعمت ہیں اور بعض عذاب ہیں۔ پھر یہ کہنا کہ تمام موجودات رحمت اور خیر اور نعمت ہیں اس کے کیا معنی ہیں۔ اور اللہ تبارک تعالیٰ کے قول وَرَحْمَتِیْ وَسِعَتْ کُلَّ شَیْءٍ۔ میری رحمت ہر شے کو شامل، اس کے کیا معنی ہیں؟

اس کا حل یہ ہے کہ وجود درحقیقت تعلقِ قدرت ہے۔ اور تعلقِ قدرت عام ہے۔ جس طرح آفتاب کی روشنی جو دیوار پر ہے وہی روشنی چھت پر ہے، وہی درخت پر ہے، وہی پتھر پر ہے، اور یہ تمام روشنیاں مساوی اور برابر ہیں، کچھ فرق نہیں ہے، ہر تاریک اور تاریکی پر ضیاء پڑ رہی ہے۔ بالکل اسی طرح آفتابِ وجود سے یہ ضیاء وجود اور عدم اور ہر معدوم پر پڑ رہی ہیں، اور کوئی فرق نہیں ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ موجود کے خیر ہونے کے یہ معنی ہیں کہ ہر موجود اور مخلوق کا وجود اور خلق خیر ہے، اور یہ وجود اور خلق ہر شئے کو شامل ہے۔ بس یہی معنے ہیں اللہ تعالیٰ کے قول وَسِعَتْ کُلَّ شَیْءٍ کے، اور یہی معنی ہیں وجود کے نعمت اور رحمت ہونے کے جس طرح سؤر اور نجس زمین پر سورج کی روشنی پڑنے کے بعد وہ روشن ہے اور کوئی فرق نہیں ہے اس کے روشن ہونے میں اور طاہر کے روشن ہونے میں۔ اسی طرح اس کے وجود اور طاہر کے وجود میں کوئی فرق نہیں۔ دونوں پر یکساں وجود کی رحمت، اور وجود کی روشنی برابر پڑ رہی ہے۔ اب رہا نجاست اور دکھ دہی وغیرہ سو یہ روشنی میں نہیں ہے۔ بلکہ تاریکی میں ہے۔ اسی طرح عذاب اور نجاست اور شر ہر شئے کے عدم میں ہے وجود میں نہیں ہے۔ گویا شئے عدم اور وجود کا مجموعہ ہے۔ جس طرح روشن، تاریک اور روشنی کا مجموعہ ہے۔ یہی وجہ ہے جو ارشاد فرمایا کہ اَعُوْذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ مِنْ شَرِّ مَا خَلَقَ میں پناہ مانگتا ہوں ربّ الفلق سے اس شئے کے شر سے جس کو اس نے پیدا کیا۔ اس سے صاف ظاہر ہو گیا کہ ہر شئے کا عدم شر ہے اور ہر شئے کا وجود خیر ہے۔ لہٰذا جہنم اور شیطان اور ہر شریر کا وجود چونکہ من جانب اللہ ہے اور سب کے سب اس سے وجود حاصل کر رہے ہیں۔ اس وجہ سے سب پر وجود کی رحمت اور وجود کا احسان ہو رہا ہے۔ اور جہنم اور تمام موذی اشیاء جو انسان کو دکھ دے رہی ہیں۔ وہ

شر انسان کے اعتبار سے ہیں۔ بذاتہ کوئی شئ وجود کے اعتبار سے شر نہیں ہے کیا تو نہیں دیکھتا کہ جلاد خیر ہے شر نہیں ہے۔ بادشاہ کی رحمت، عنایت، انعام جلاد پر ہے، لیکن مقتول کے اعتبار سے جلاد قاتل ہے۔ اور مقتول کے لئے یعنی اس شخص کے لئے کہ جس کو جلاد قتل کرتا ہے اس شخص کے لئے قطعاً شر ہے بالکل اسی طرح جہنم، شیطان، طوفان۔ امراض، مصائب خنزیر وغیرہ وجود کے اعتبار سے خیر ہیں۔ اور دوسروں کے لئے شر ہیں۔

جس طرح جلاد بادشاہ سے رحم کا طالب ہے اسی طرح یہ تمام رحمتِ وجود کے طالب ہیں۔ تو جو نسبت جلاد کو مقتول سے ہے وہی نسبت جہنم کو جہنمی سے ہے۔ اور وہی نسبت شیطان کو کافر و فاسق سے اور امراض کو مریض سے، اور مصیبت کو مصیبت زدہ سے ہے تو جس طرح بادشاہ کا رحم و کرم جلاد کو شامل ہے اسی طرح خالقِ کائنات کا رحم و کرم، شیطان، طوفان، امراض، مصائب و آلام کو شامل ہے حاصل یہ ہے کہ تلوار، چھری دوسروں کے گلے کاٹتی ہے اس وجہ سے بری ہے، اور فی نفسہ اس کا وجود برا نہیں ہے۔ اسی طرح مصیبت و آلام دوسروں کو دکھ پہنچاتے ہیں، اس لئے اُن کو برا کہتے ہیں۔ حقیقت میں وہ فی نفسہ برے نہیں ہیں۔ اور اللہ نے جو ان اشیاء کو برا کہا ہے وہ اسی وجہ سے کہ دوسروں کو آگ سے اور اشیائے موذیہ سے تکلیف پہنچتی ہے اور جس طرح بادشاہ سے یہ التجا کرنی کہ اے بادشاہ تیرا بھلا ہو تو ہم پر جلاد کو ہمارے قتل کے لئے مقرر کر دے یہ التجا کرنی نامعقول ہے۔ اسی طرح اللہ سے یہ التجا کرنی کہ اے اللہ پاک تو جہنم میں ہم کو ڈال دے، اور شیطان طوفان کو اور بلاؤں اور عذاب اور امراض اور موت کو ہم پر مسلط کر دے۔ یہ التجا بھی غیر معقول ہے، لہٰذا بحرِ وجود در حقیقت بحرِ رحم و کرم ہے۔ ہر چیز اس کا کرم ہے، ہر وجود اس کا رحم ہے، اور وہ

ارحم الرّاحمین ہے۔ رحیم اور کریم ہے اور اس کی رحمت ہر شے کو شامل ہے۔ سُبْحَانَ اللّٰہِ وَالْحَمْدُ لِلّٰہِ وَلَا اِلٰہَ اِلَّا اللّٰہُ وَاللّٰہُ اَکْبَرُ وَلِلّٰہِ الْحَمْدُ وَالصَّلٰوۃُ وَالسَّلَامُ عَلٰی سَیِّدِ الْعَالَمِیْنَ۔

اب یہاں یہ بات سمجھنی چاہیئے کہ سُبْحَانَ اللّٰہِ وَالْحَمْدُ لِلّٰہِ پڑھا جاتاہے اس سے معلوم ہوتاہے کہ تسبیح تحمید پر مقدّم ہے اور یہاں اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ مقدّم ہے۔ اس کی کیا وجہ ہے؟ اس کی وجہ یہ ہے کہ نقائص سے تنزیہہ کا نام تسبیح ہے۔ اور نقائص سے تنزیہہ کے ساتھ محسن ہونے کی صفت جمع ہوکر تحمید ہے تو حمد تسبیح کو لیئے ہوتے ہے اور جامع تسبیح ہے، اس لئے اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ کہا اور اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ میں سُبْحَانَ اللّٰہِ موجود ہے۔ اور نیز حمد احسان کے پہلو کو لئے ہوئے ہے اور احسان اس وقت متحقق ہوگا کہ جب محسن کو محتاج کی حاجت کا علم ہو اور حاجت کے پورا کرنے کی قدرت ہو اور خود محتاج نہ ہو بلکہ غنی ہو کیونکہ جو خود محتاج ہوگا وہ اپنی حاجت کو پورا کرنے میں مشغول ہوگا، وہ دوسرے کی حاجت کو کیا پورا کرے گا۔ تو جہل اور عجز اور احتیاج سے پہلے محسن پاک ہولے تب احسان کر سکے گا۔

اور حمد چونکہ احسان کی فرع ہے لہٰذا اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ سُبْحَانَ اللّٰہِ سے اکمل ہوگیا۔ اس لئے اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ کہا یعنی سُبْحَانَ اللّٰہِ میں صرف نقائص سے پاکی ہے اور اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ میں نقائص سے پاکی کے ساتھ متصف احسان بھی ہے۔ اس لئے اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ جامع ہونے کی حیثیت سے کہا گیا۔ اب یہ بات سمجھ لو کہ اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ ماضی کے ساتھ بھی متعلق ہے اور مستقبل کے ساتھ بھی۔ ماضی کے ساتھ سابق نعمت پر اور مستقبل کے ساتھ اس توقع پر کہ آئندہ نعمت ملے جیسے کہ ارشاد فرمایا وَلَئِنْ شَکَرْتُمْ لَاَزِیْدَنَّکُمْ۔ تم

کہتا ہوں کہ اگر تم نے شکر کیا تو اور نعمتوں کو بڑھا دوں گا۔ یعنی سابق نعمت تو شکر واجب کرتی ہے، اور شکر مستقبل کی نعمتوں کا دروازہ کھولتا ہے۔ تو حمد ماضی کے ساتھ متعلق ہو کر جہنم کے دروازے بند کر دیتی ہے اور مستقبل کے ساتھ متعلق ہو کر جنت کے دروازے کھول دیتی ہے۔ یہ بات یاد رکھنی چاہیئے کہ حمد کے لئے موقع مخصوص ہے، ہر موقع پر حمد سے مقصود حاصل نہیں ہوگا۔ بعض عرفا سے منقول ہے کہ ایک دفعہ بغداد میں آگ لگی اور مکانات اور دکانیں جل گئیں۔ لوگوں نے ان بزرگ کو خبر کر دی کہ آپ کی دکان نہیں جلی۔ ان کے منہ سے بیساختہ نکل گیا اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ یعنی ان کو اپنی دکان کے بچنے کی خبر سن کر فرحت ہوئی جب کہ لوگوں کی دکانیں جل چکی تھیں، تو تیس برس تک ان بزرگ نے استغفار کیا۔ اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ نعمتِ دینی یا دنیاوی کے حاصل ہونے کے وقت ہو، اور خلائق کو مصیبت اور پریشانی اس وقت نہ ہو، یہ موضع حمد ہے۔ مثلاً اگر کسی مومن کی خبرِ مرگ سنی جائے تو اس وقت اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ کہنے کا موقع نہیں ہے جاننا چاہیئے کہ انسان کا اوّل و آخر حمد پر ہے اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ حضرت آدم علیہ السّلام نے سب سے پہلے کہا، اور اہلِ جنت آخر میں کہیں گے وَاٰخِرُ دَعْوَانَا اَنِ الْحَمْدُ لِلّٰہِ رَبِّ الْعٰلَمِیْنَ تو انسان کا اوّل اور آخر حمد پر ہی ہوا۔

فرقہ جبریہ نے کہا ہے کہ اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ جبر پر دلالت کر رہا ہے کیونکہ ایمان بہترین نعمت ہے۔ اگر ایمان بندہ کا فعل ہوگا، تو بندہ مستحقِ حمد ہوگا۔ لیکن مستحقِ حمد اللہ ہے۔ تو معلوم ہوا کہ نعمتِ ایمان کا خالق اللہ ہے بندہ نہیں ہے۔ نیز اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ اپنی تعریف ہے اور اپنی تعریف عقلاً قبیح ہے لیکن اللہ تعالیٰ نے اپنی تعریف کی۔ اس سے معلوم ہو گیا کہ اللہ کے افعال انسان کے افعال پر قیاس نہیں کئے جا سکتے اور معتزلہ کا مذہب یہ ہے کہ اللہ کے

افعال کو وہ بندہ کے افعال پر قیاس کرتے ہیں تو اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ اصولِ اعتزال کا ہادم ہے اور توڑنے والا ہے۔

اور جبریہ نے یہ بھی کہا ہے کہ اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ اللہ تعالیٰ کے محمود ہونے پر دلالت کر رہا ہے تو یہ حمد اللہ کی ذات کے لئے ثابت ہے۔ یعنی لذاتہ وہ محمود ہے یا لا لذاتہ بلکہ لغیرہ محمود ہے اگر لذاتہ محمود ہے، اور حمد لذاتہ اللہ تعالیٰ کے لئے ثابت ہے۔ تو اس وقت کوئی فعل اس کے لئے استحقاقِ حمد کا سبب اور موجب نہ بنے گا، کیونکہ قبل فعل وہ مستحق حمد ہے اور محمود بالذات ہے تو اس وقت اللہ تعالیٰ پر ثواب بندوں کو دینا اور بدلہ دینا واجب نہیں رہا۔ اور یہ معتزلہ کے اصول کے خلاف ہے۔ اور اگر حمد اللہ تعالیٰ کے لئے لذاتہ ثابت نہیں ہے، بلکہ لغیرہ ثابت ہے تو اس وقت اللہ اپنے لئے ثبوت حمد میں غیر کا محتاج ہو جائے گا اور یہ احتیاج اس کی الوہیت کے منافی ہے لہٰذا اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ کا ثبوت اصولِ اعتزال کو توڑنے والا ہے۔

معتزلہ نے کہا کہ مستحق حمد وہ ذات ہے کہ جس کے فعل میں قبح نہ ہو جس کے فیصلے میں بے انصافی نہ ہو، اور یہ جبریہ کے نزدیک چونکہ قبح اور جور اور ظلم سب کے سب خدا کے فعل ہیں اس لئے جبریہ کے عقیدہ پر اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ درست نہیں ہے۔ اور معتزلہ نے یہ بھی کہا ہے کہ جس حمد کا اللہ تعالیٰ مستحق ہے اس حمد کا ادا کرنا بندہ پر واجب ہے۔ یا اللہ پر واجب ہے اگر بندہ پر واجب ہے تو بندہ حمد ادا کرنے پر قادر ہو گیا۔ اور اگر اللہ پر واجب ہے تو یہ اہل جبر کے عقیدہ کے خلاف ہے۔ جاننا چاہیئے کہ جبر و قدر کی حدیث ہر جگہ قرآن میں پائی جاتی ہے۔ اور دونوں فریق اپنے اپنے منشاء کے مطابق آیات

تلاش کر لیتے ہیں، اور یہی وجہ گمراہی کی ہوئی ہے کیونکہ قرآن اللہ کا کلام ہے اور دونوں قسم کی آیات حق ہیں۔ ایک کو حق سمجھنا اور دوسرے کی تاویل کرنا، یہ طریقہ ہر فریق نے استعمال کیا ہے اور یہ غلط ہے۔ ہم عنقریب انشاء اللہ جبر و قدر اور کسب تینوں کی حقیقت کھول دیں گے اور ثابت کر دیں گے کہ یہ تینوں رائیں صحیح نہیں ہیں۔ اور حق بات بفضلہٖ تعالیٰ ظاہر کر دیں گے۔

اب اس مسئلہ میں بحث ہے کہ اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ میں جو حمد اللہ تعالیٰ کے لئے ثابت ہے، یہ عقلاً ثابت ہے۔ یعنی شریعت سے قطع نظر کر کے، یا شریعت سے ثابت ہے تو معتزلہ اور ایک جماعت اہل سُنّت کی اس طرف ہے کہ عقل سے ثابت ہے اور اشاعرہ کی جماعت کہتی ہے کہ شرع سے ثابت ہے۔ جو لوگ عقلی ہونے کے قائل ہیں وہ کہتے ہیں کہ اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ حمد اللہ کے لئے ہے۔ ہر وقت ہر آن خواہ شریعت نازل ہو یا نہ ہو۔ اور یہ لوگ یہ بھی کہتے ہیں کہ رَبِّ الْعَالَمِیْنَ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ مالِكِ یَوْمِ الدِّیْنِ یہ اوصاف اللہ کے ہیں۔ ان اوصاف کی بنا پر حمد اللہ کے لئے ثابت ہے۔ اور چونکہ یہ اوصاف دائم ہیں اس لئے حمد بھی دائم ہے، شریعت کا ورود ہو یا نہ ہو۔

اور جو لوگ شریعت سے حمد کو ثابت کرتے ہیں ان کی دلیل یہ آیت ہے وَ ماکُنّا معذّبین حتّٰی نبعث رسولا۔ جب تک ہم رسول نہیں بھیج لیتے اُس وقت تک عذاب نہیں کرتے۔ اس سے ثابت ہو گیا کہ حمد شرعی ہے عقلی نہیں ہے۔

اس مسئلہ میں دونوں کو غلط فہمی ہوئی ہے میں کہتا ہوں کہ کسی

شئ کا ثبوت کسی شئ کے لئے - یہ اور چیز ہے۔ اور بندے کا اس نسبت پر یعنی ثبوتِ شئ لشئ پر ایمان لانا یا اس کے مطابق عمل کرنے کا ثبوت بندے پر یہ اور شئ ہے۔ یعنی حمد کا ثبوت اللہ تعالیٰ کے لئے اور شئے ہے۔ اور ثبوت حمد للہ پر بندہ کا ایمان لانا یا اس کے مطابق عمل کرنا۔ اس ایمان لانے یا عمل کرنے کا ثبوت بندہ کے لئے اور شئے ہے۔ **تو میں پوچھتا ہوں کہ واقع میں** ثبوت حمد لِلّٰہِ کو تم **عقلی** یا شرعی کہہ رہے ہو، یا بندہ کے لئے یہ بات ثابت ہے کہ وہ ثبوتِ حمدِ لِلّٰہِ پہ ایمان لائے اور زبان سے عمل کرے، یہ عقلی ہے یا شرعی، اور اس مسئلہ کی پوری بحث آگے بیان کریں گے۔

اس مقام پر یعنی مقامِ حمد پہ لوگوں نے کہا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لئے جائز نہیں ہے کہ وہ اپنے بندوں کو حمد کرنے کا حکم دے اس کی دلیل یہ بیان کی ہے کہ حمد کرنے کا حکم یا انعام کی بنا پر ہے یا انعام کی بنا پر نہیں ہے۔ اگر انعام کی بنا پر حکم دیا ہے تو اللہ یہ چاہتا ہے کہ اپنے بندوں سے اس انعام کا بدلہ لے جو اس نے اپنے بندوں پر کیا ہے، اور بدلہ طلب کرنا کمالِ کرم اور کمالِ رحم کے منافی ہے یعنی کریم جب کسی پر احسان کرتا ہے تو اس سے بدلہ نہیں چاہتا۔ اور اگر حمد کا مطالبہ احسان کی بنا پر نہیں ہے بلکہ ابتداء ہے تو یہ بندوں کو مشقت میں ڈالنا ہے۔ اور بندوں کو اولاً مشقت میں ڈالنا ظلم ہے، اور اللہ تعالیٰ ظالم نہیں ہے۔ لہٰذا اللہ تعالیٰ کا بندوں کو حمد کی تکلیف دینا ناجائز ہے۔ اور انہوں نے یہ بھی کہا ہے کہ، حمد، حمد کرنے والے کے لئے باعثِ مشقت ہے اور اللہ کو اس کی حمد سے کوئی فائدہ نہیں ہے۔ تو ایسا حکم جس میں حاکم کو فائدہ نہ ہو اور محکوم کو نقصان ہو بالکل عبث اور مُضر ہے۔ اور عبث اور مُضر فعل کرنے سے اللہ تعالیٰ پاک ہے۔ اور ان لوگوں نے یہ بھی کہا ہے کہ اللہ

نے جو بندے پر حمد واجب کی ہے، اس کے یہ معنی ہیں اگر بندہ حمد نہ کرے تو بندے کو عذاب کیا جائے۔ تو اس حمد کرنے میں اللہ تعالیٰ کو تو کوئی فائدہ ہے نہیں، لیکن اگر بندہ ترکِ حمد کرے تو اس کو ابدی عذاب ہو، اور یہ بات حکیم کریم کی شان کے خلاف ہے لہٰذا بندہ پر حمد واجب کرنا اللہ تعالیٰ کے لئے جائز نہیں ہے۔ اور کچھ اللہ تعالیٰ کے ایسے باادب بندے ہیں کہ انہوں نے یہ فرمایا کہ اللہ تعالیٰ کی حمد میں مشغول رہنا اللہ تعالیٰ کی نہایت بے ادبی ہے۔ کیونکہ حمد اس وقت تک ہو نہیں سکتی جب تک کہ دل میں اللہ تعالیٰ کے انعام اور نعمت کا استحضار نہ ہو۔ اور استحضارِ نعمت منعم کی معرفت میں جو استغراق ہے اس کو روک دیتا ہے۔ ان باادب عرفا کی تقریر کا خلاصہ یہ ہے کہ حمد بلا نعمت متصور نہیں۔ اور نعمت کا تصور منافی استغراقِ معرفت ہے۔ اور یہ بات کہ منعم کی معرفت میں غریق ہوتے ہوئے نعمت میں غرق ہو جائے۔ یہ بے ادبی ہے۔ اور ان عرفا غریقِ بحرِ معرفت نے یہ بھی فرمایا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لاتناہی انعامات کے مقابلہ میں ایک لفظ اَلحَمدُ لِلّٰہِ کہنا نہایت بے ادبی ہے میں ان عرفا کی طرف سے کہتا ہوں کہ اس کی ایسی مثال ہے کہ جیسے کوئی بادشاہ جلیل القدر اپنے کسی ادنیٰ غلام کو ایک عظیم الشان صوبہ یا جاگیر عنایت کرے۔ اور پھر وہ اس کے شکریہ میں ایک جَو کا دانہ بادشاہ کی حضور میں نذر گزارے تو یہ بادشاہ کی انتہائی بے ادبی کا موجب ہوگا۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ کی تحمید انتہائی بے ادبی ہوگی۔ میں ان سے پوچھتا ہوں کہ ملائکہ مقربین اور اکابر انبیاء اور حذاق صدیقین جو برابر تحمید کرتے چلے آئے ہیں۔ آپ عرفاء مستغرقین کا ان اکابر کے متعلق اس فعل حمد پر کیا خیال ہے؟ اور ان عرفاء غریقِ بحر معرفت نے یہ بھی فرمایا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی حمد نعمت پانے کے وقت اس بات پر دلالت کر رہی ہے کہ یہ حمد

اس نعمت کے حصول کی وجہ سے ہے تو درحقیقت حمد اور عبادت سے مقصود یہ نعمت ہوئی۔ اور حمد کرنے والے کا مقصود اور مطلوب اور معبود یہ نعمت ہوئی۔ اور نعمت کو معبود بنانا انتہائی بے ادبی ہے ان حضرات کے نزدیک اور اس کا حل یہ ہے کہ خلوص سے ایک دانہ دینا غیر محتاج محسن کے لئے اس کے شکر ادا کرنے میں کافی ہے، جس طرح چھوٹا بچّہ ماں باپ کی دی ہوئی چیز میں سے ذرا سا ماں باپ کو دیتا ہے تو ماں باپ خوش و خرم ہو جاتے ہیں اور مزید چیزیں اس کو دیتے ہیں۔

میں کہتا ہوں کہ یہ مقام اللہ سے پناہ مانگنے کا ہے۔ اللہ جس کو چاہتا ہے ہدایت کرتا ہے، جس کو چاہتا ہے گمراہ کرتا ہے۔ رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوْبَنَا بَعْدَ اِذْ ھَدَیْتَنَا۔

جاننا چاہیئے کہ پہلی تین وجہیں جو حمد کے واجب نہ ہونے کی بیان کی گئی ہیں وہ حذاق حکماء کی ہیں۔ اور حمد کی بے ادبی کی جو تین[۳] وجہیں بیان ہوئی ہیں وہ بعض حذاق عرفاء کی ہیں۔ بہرحال یہ حضرات اتنا نہیں سمجھے کہ بے ادبی اس کو کہتے ہیں کہ جس کو نبی بے ادبی کہے اور جبکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم خود تحمید میں مشغول تھے تو پھر کس طرح تحمید بے ادبی ہو سکتی ہے۔

اسی قسم کی ایک بات میں نے ایک کتاب میں دیکھی کہ بعض بزرگوں نے فرمایا کہ "ہائیں! ڈھائی روپے اللہ کے لئے اور ساڑھے ستانوے اپنے لئے!" میرے خیال میں کبھی شدّت معرفت شدّتِ جہالت کا سبب ہوتی ہے۔ پتہ نہیں کہ معرفت کے بحر عمیق میں غرق ہونے والوں کو ساحل کے پرلے کناروں کی خشکی کے حالات کیونکر معلوم ہو گئے۔ ایک حکایت میں نے سُنی کہ ایک دفعہ مجنوں کسی نمازی کے آگے سے گذر گیا۔ اس نمازی نے اس کو ڈانٹا، دھمکایا۔

مجنوں نے معذرت کی کہ میں لیلیٰ کے تصور میں تھا مجھے تو نظر نہیں آیا۔ اس وجہ سے میں تیری نماز کے آگے سے گذر گیا مگر یہ تو بتا کہ تو کیسا خدا کے تصور میں تھا کہ تو نے مجھے دیکھ لیا۔

بہر حال یہ نفی تکلیف کی باتیں شیطانی وساوس ہیں۔ معاذ اللہ میں **کہتا ہوں** کہ استغراق کے وقت جبکہ انسان عالم بے ہوشی میں ہوتا ہے اس وقت تک تو احکامِ شرعیہ بے ہوش اور مجنون نائم پر لاگو ہی نہیں ہوتے۔ اور ہوش میں آنے کے بعد تکلیف یقیناً ثابت ہے۔ اور ہر وقت استغراق محال ہے۔ اور اگر ہر وقت انسان استغراق میں ہو تو مثلِ مجنون ہے۔ اس پر تکلیف شرعی حمد وغیرہ کی ہے ہی نہیں۔ لہٰذا سوء ادبی کا احتمال پیدا ہی نہیں ہوتا اور یہ کہنا کہ احسانات لامتناہیہ کے مقابلہ میں تھوڑی سی حمد حقارت ہے۔ یہ بھی غلط ہے صرف امتثالِ امر منعم غیر محتاج کے لئے کافی ہے۔ منعم محتاج میں تو بے شک حقارت ہے لیکن غیر محتاج غنی کے لامتناہی احسانات کے مقابلہ میں صرف اس غنی کی طاعت بقدر طاعت کافی ہے۔ اور یہ کہنا کہ حمد نعمت کے پیش نظر درحقیقت نعمت کی حمد ہے منعم کی نہیں ہے۔ یہ بھی غلط ہے، اس لئے کہ نعمتیں لاانتہا عالم میں تحقق میں نعمت پر حمد ہو تو نعمتیں تو آنکھوں کے سامنے بے شمار موجود ہیں۔ لیکن ان بے شمار نعمتوں کی موجودگی میں کبھی کبھی حمد نہیں ہوتی۔ بلکہ نعمت جب محتاجِ نعمت کو حاصل ہوتی ہے تو اس نعمت کا ایصال درحقیقت نعمت ہوتا ہے۔ تو ایصال نعمت و منفعت درحقیقت حمد کا سبب ہوتا ہے۔ اور یہ ایصال نعمت منعم کا فعل ہے تو یہ حمد درحقیقت نعمت کی نہیں ہے بلکہ ایصال نعمت جو فعل منعم ہے اس کی ہے۔ لہٰذا حمد منعم کی ذات کی ہے جس سے یہ فعلِ انعام صادر ہو رہا ہے اسی کی ہے۔ بس تینوں مغالطوں

کا جواب ہوگیا ہے۔

اب پہلی وجہوں کا جواب دیتا ہوں جو حکماء راسخین نے بیان کی ہیں اور وہ تینوں شبہے شبۂ شیطانی ہیں ان کا مقصد نفی تکلیف ہے جس طرح یہ شبہے نفی حمد پر دلالت کر رہے ہیں۔ اسی طرح یہ تمام عبادتوں کی نفی پر دلالت کر رہے ہیں اور اس وقت شرائع کا دروازہ بالکل بند ہو جاتا ہے اور ان وجہوں کا خلاصہ یہ ہے کہ حمد اور عبادت خدا تعالیٰ کے لئے مفید نہیں کیونکہ وہ غنی ہے اور بندوں کے لئے فی الحال مضر ہے تو ایسا فعل حکیم و رحیم سے سرزد نہیں ہو سکتا۔ یہی بات لعین اول نے کہی تھی کہ اگر میں آدمؑ کو سجدہ کر لیتا تو اللہ کو کیا فائدہ ہوتا۔ تو ایسا حکم جس میں حاکم کو فائدہ نہ ہو اور محکوم کو ترکِ حکم پر عتاب ہو عقلاً متصور نہیں ہے اور پہلی دلیل کا حل یہ ہے کہ تم نے جو یہ کہا کہ اگر احسان کی بناء پر حمد کا حکم دیا ہے تو یہ بدلہ لینا ہے۔ اور بدلہ لینا کمالِ کرم اور کمالِ رحم کے منافی ہے۔ تو ہم کہتے ہیں کہ حمد کا حکم دینا احسان کا بدلہ لینا نہیں ہے۔ بلکہ منجملہ احسانات کے ایک احسان یہ بھی ہے کہ حمد کا حکم دیا تاکہ بندہ اس حکم کو بجا لانے کے بعد لاتناہی احسانات حاصل کرنے کا مستحق ہو جائے۔ تو در حقیقت حمد کا حکم دینا بدلہ لینا نہیں ہے بلکہ بدلہ دینا ہے۔ کیونکہ اس جہان میں جتنے احسانات بندہ پر کئے ہیں وہ اگرچہ بے شمار ہیں لیکن حقیقی احسانات جو عاقبت میں ہوں گے ان کے سامنے یہ ایسے ہیں جیسے بحر میں قطرہ بلکہ اس سے بھی کم۔ تو پہلے متناہی احسانات کئے تاکہ بندہ حمد کرنے کے قابل ہو جائے۔

پھر حمد ادا کر کے لاتناہی انعامات کا مستحق ہو جائے۔ بندے کے سراسر فائدے کے لئے حمد کا اور دیگر عبادات کا حکم دیا گیا۔ یہاں بدلہ لینے کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا۔ بلکہ دینے کے لئے حمد کی تکلیف دی تاکہ لاتناہی انعامات کا بندہ مستحق

ہوجائے۔ لہٰذا حمد کی تکلیف دینا انتہائی کرم اور رحم ہے۔

(سؤال) اگر تو یہ کہے کہ حمد کی تکلیف دیئے بغیر بھی وہ لانتہائی انعام دینے پر قادر ہے پھر حمد کی تکلیف سے کیا فائدہ؟ اس سوال کا حاصل یہ ہے کہ جس شئے کی قدرت ہے اس کو واقع کیوں نہیں کیا؟۔ اس شبہ کے حل میں حذاق حکمار اور اکابر علمار کی عقلیں حیران ہیں۔ چنانچہ شیخ الرئیس نے یہ سوال اس طرح اٹھایا کہ عالم کو جس وقت پیدا کیا تھا اگر تو کہے کہ اس سے پہلے کیوں نہیں پیدا کیا۔؟ تو رئیس نے یہ حل بتایا کہ یہاں کیوں کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا کیونکہ ذاتی افعال کے لئے لِمَ نہیں ہے یعنی ذاتی افعال کے واسطے لفظ "کیوں" سے سوال نہیں کیا جاسکتا۔ رئیس کا مطلب یہ ہے کہ جس طرح آگ کی بابت یہ نہیں کہا جاسکتا کہ آگ کیوں گرم ہے؟ کیونکہ حرارت اور گرمی آگ کا ذاتی فعل ہے اسی طرح اوّل سے یعنی اللہ تعالیٰ سے یہ سوال نہیں کیا جاسکتا کہ اس نے عالم کو اس وقت سے پہلے کیوں نہیں پیدا کیا۔ **میں کہتا ہوں** کہ رئیس ان لوگوں پر ریاست کرتا ہے جو اپنے رب کو بے شعور اور بے اختیار سمجھتے ہیں۔ کیونکہ ذاتی فعل بے شعور اور بے اختیار اشیار کے ہوتے ہیں۔ بلکہ **میں کہتا ہوں** علیٰ سبیل التفرد کہ یہاں پہلے کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا کیونکہ جتنے پہلے ہیں یعنی پہلے کے جتنے افراد کائنات میں متحقق ہیں اور ان سب پہلوں میں یہ سب سے پہلا پہل ہے۔ تو یہ کہنا کہ 'اس سے پہلے' یہ غلط ہے۔ یہاں پہل ہے ہی نہیں۔ یہ غایت درجہ کی تحقیق ہے، جس سے متقدمین اور متأخرین سب بے خبر ہے۔

اب میں اصل شبہ کو حل کرتا ہوں بحمد اللہ، اور وہ شبہ یہ ہے کہ جس شئے پر قادر ہے اس کو واقع کیوں نہیں کیا۔ مثلاً تاروں کی تعداد کے مطابق بلکہ ان سے کبھی زیادہ سورجوں اور چاندوں پر قادر ہے۔ لیکن اتنے سورج اور

اتنے چاند کیوں نہیں بناتے؟ یہ ہے اصل شبہ، جس کے حل کرنے سے عقلا کی عقول قاصر رہیں۔ اور اللہ تعالیٰ کے فضل و کرم سے میں کہتا ہوں کہ اس کا حل یہ ہے کہ قدرت چونکہ لامتناہی ہے۔ اور ظرفِ لامتناہی میں ہے اور وہ ظرف قادر ہے، اور مقدور ظرف متناہی میں ہے، اور وہ ظرفِ متناہی تعلقِ قدرت ہے اور تعلق چونکہ اس کے لئے اوّل ہے تو ظرف تعلق عالم نہایت ہو گیا اور قدرت عالم لاتناہی ہے، وہ عالم متناہی یعنی ظرف مقدور میں سما نہیں سکتی۔ لہٰذا بقدرِ تعلق یا بقدرِ وسعتِ تعلق قدرت سمائے گی، لہٰذا مقدور بمقدار قدرت نہیں ہوگا، بلکہ مقدور بمقدارِ تعلقِ قدرت ہوگا۔ اور تعلقِ قدرت نہایت ہے، لہٰذا مقدور نہایت ہوگا نہ لانہایت۔ اور اگر بمقدارِ قدرت مقدور ہوگا تو ظرف مقدور یعنی تعلق پھٹ جائے گا، یعنی قدرت عالمِ مقدور میں جب ہی آسکے گی جب بیچ میں سے تعلق ہٹ جائے گا اور پھٹ جائے گا۔ اور جب تعلق ہٹ گیا اور پھٹ گیا تو قدرت ہی قدرت رہ گئی۔ کیا تو نہیں دیکھتا کہ لامتناہی قدرت لامتناہی سورجوں کے ساتھ متعلق ہوتے ہی وہ سب کے سب متناہی ہو گئے یعنی متعلق ہونے کے معنی ختم ہونے کے ہیں۔ لہٰذا خلق اور ایجاد کے لئے قدرت کا ہم مقدار ہونا ضروری نہیں ہے، بلکہ ایجاد قدرت کے ہم مقدار ہو ہی نہیں سکتا، کیونکہ قدرت لااوّل ہے، اور ایجاد ذی اوّل۔ اور اسی کی طرف کتابِ الٰہی میں اشارہ ہے وان من شئ الا عندنا خزائنہ وما ننزلہ الا بقدر معلوم کوئی ایسی شئے نہیں جس کے خزانے ہمارے پاس نہ ہوں۔ یعنی ہر شئے کی لانہایت پر ہماری قدرت ہے لیکن محدود مقدار میں ہم اس کو پیدا کرتے ہیں۔

اس سارے بیان کا حاصل یہ ہے قادر ہونا خالق ہونے کو نہیں چاہتا، یعنی یہ ضروری نہیں ہے کہ جس شئے پر خدا قادر ہو اس کا خالق بھی ہو، یعنی حمدو

عبادت کے توسط کے بغیر دائمی راحت بندے کو پہنچانے پر قادر ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ خالق بھی ہو، کیونکہ قدرت ازلی ہے اور لا محدود ہے اور خلق و ایجاد حادث ہے۔ فعل اور ترکِ فعل کی طرف مساوی نسبت کا نام قدرت ہے اور کسی ایک طرف ترجیح دینے کا نام خلق ہے۔ تو مرتبۂ ترجیح مرتبۂ مساوات سے موخر ہے، یعنی ایجاد قدرت سے مؤخر ہے تو لاتناہی تعلقِ قدرت سے پہلے ہوگی اور تعلقِ قدرت ہی تناہی ہے، اور اسی تعلقِ قدرت کو خلق اور ایجاد کہتے ہیں، اور خلق کے معنی ہی اندازہ کرنے کے ہیں۔ لہٰذا قدرت بے اندازہ ہے اور خلق اندازہ[1] ہے۔ اور مقدور کی لاتناہی کے معنی یہ ہیں کہ مقدور کی قدرت

---

[1] یہاں ایک بھید ہے، یعنی قادر ہونے کو خالق ہونا لازم نہیں ہے، یعنی قدرت کو خلق اور ایجاد لازم نہیں ہے۔ اگر قدرت بعینہٖ خلق ہوگی یا قدرت کو خلق لازم ہوگا تو دونوں صورتوں میں قدرت کو مخلوق اور مقدور لازم ہوگی، اور جبکہ قدرت کو مخلوق لازم ہوگئی تو قدرت مستقل نہ ہوئی، بلکہ جس طرح آگ کو حرارت۔ لازم ہے اسی طرح قدرت کو مقدور لازم ہوگا۔ اور قدرت جبر اور اضطرار سے بدل جائے گی اور قدرت قدرت نہیں رہے گی۔ خلاصہ یہ ہے کہ خلق اور ایجاد تعلقِ قدرت کا نام ہے اور ایجاد سے وجود اور موجود اور مخلوق جدا نہیں ہے۔ اب اگر قدرت سے کبھی مقدور اور مخلوق جدا نہ ہوگی تو قدرت تعلقِ قدرت بن جائے گی، اور تعلقِ قدرت غیر قدرت ہے، تو قدرت غیر قدرت یعنی جبر اور اضطرار بن جائے گی۔ تو قادر کے خالق ہونے میں قادر عاجز اور غیر قادر ہو جائے گا۔ اور قادر کا عاجز ہونا محال ہے۔ لہٰذا ہر شئے پر جو قادر ہے وہ ہر شئے کا خالق نہیں ہوگا۔ لہٰذا کسی شئے پر قادر ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس کو پیدا ہی کرکے چھوڑے۔ لہٰذا قادر کی شناخت یہی ہے کہ کسی شئے پر قدرت ہوتے ہوئے اس کو نہ کرے۔ اور اگر کر لیا تو

(بقیہ اگلے صفحہ پر)

بالفعل لاتنا ہی ہے۔ اور مقدور بالفعل لاتنا ہی نہیں ہے بلکہ بالقوّت ہے اسی کو فلسفی لاتناہی لاتقفی کہتا ہے' اور اس کا لب لباب یہ ہے کہ کرسکنے کو کرنا اور ہوسکنے کو ہونا لازم نہیں ہے۔ یعنی ہر شئے ہوسکتی ہے مگر ہوگی وہ جس کے ساتھ مشیّت اور اختیار اور ارادہ متعلق ہوگا اور ارادے کے متعلق ہونے کے لیے کوئی علت نہیں ہے۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ مرید کی کوئی علت نہیں ہے پھر جبکہ ارادہ کرنے والے کی کوئی علّت نہیں ہے۔ تو ارادہ اور تعلّق ارادے کی بھی کوئی علت نہیں ہے۔ لہٰذا یفعل مایشاء ویحکم مایرید کرتا ہے۔ جو چاہتا ہے اور حکم دیتا ہے' جو چاہتا ہے۔

سؤال۔ اِنَّ اللّٰہَ عَلٰی کُلِّ شَیْءٍ قَدِیْرٌ اس بات پر دلالت کررہا ہے کہ ہر شئے مقدور ہے اور خالق کل شئے اس بات پر دلالت کررہا ہے کہ ہر شئے مخلوق ہے اور یہ دونوں باتیں حق ہیں یعنی ہر شئے مقدور ہے اور ہر شئے مخلوق ہے۔ تو چاہیے کہ ہر مقدور مخلوق ہو۔ یعنی راحت بے توسّط عبادت مقدور باری ہے اور ہر مقدور مخلوق ہے تو راحت بے توسّط مخلوق ہوگئی۔ **میں کہتا ہوں** کہ اس کی مثال ایسی ہے کہ جیسے ہر انسان حیوان ہے اور ہر انسان ناطق ہے' تو اس کا نتیجہ یہ نکالنا کہ ہر حیوان ناطق ہے غلط ہے۔ کیا تو نہیں دیکھتا کہ یہ شکل ثالث ہے' اور شکل ثالث کلیتہ نتیجہ نہیں دیتی۔ نتیجہ جزئیہ برآمد ہوگا' یعنی بعض حیوان ناطق ہیں یہ صحیح ہے۔ اسی طرح بعض مقدور مخلوق ہیں' یہ صحیح ہے۔ کلیتہ صحیح نہیں ہے۔ اور اس کی وضاحت یوں ہوگی کہ ہر شئے مقدور کے

(بقیہ حاشیہ صفحہ (۱۷۲) وہ مضطر اور بے اختیار ہے۔ کیونکہ آگ گرمی ہی پہنچائے گی اگر گرمی نہ پہنچاتی تو پتہ چل جاتا کہ اس کا ذاتی فعل حرارت نہیں ہے بلکہ اختیاری فعل ہے۔ ذاتی فعل غیر قادرانہ ہے۔

معنی یہ ہیں کہ ہر شئے خواہ موجود ہو خواہ معدوم ہو مقدور ہے اور ہر شئے مخلوق ہے۔ یہ وہ ہر شئے ہے جو موجود ہے۔ تو ہر شئے کی مخلوقیت ہر شئے کی مقدوریت کی ایک قسم ہے، عین نہیں ہے۔

اب ہم شق ثانی لیتے ہیں۔ دوسری شق یہ ہے کہ حمد کا مطالبہ اگر ابتداء ہے تو یہ بندوں کو مشقت میں ڈالنا ہے۔ اور بندوں کو ابتداءً مشقت میں ڈالنا ظلم ہے، اور اللہ تعالیٰ ظالم نہیں ہے۔ لہٰذا اللہ تعالیٰ کا بندوں کو تکلیف دینا ناجائز ہے۔ **میں کہتا ہوں** کہ تکلیف کی نفی کرنا انسان کو عبث کرنا ہے۔ کیونکہ اگر انسان مکلف نہیں ہوگا، اور مکلّف نہ ہونے کے یہ معنی ہیں کہ انسان کا وجود کسی کے لئے نہیں ہے، یعنی انسان کے وجود پر اثر مرتب نہیں ہے تو اس وقت انسان عبث ہو جائے گا اور تمام حیوانات سے کمتر اور بدتر ہو جائیگا کیونکہ اس جہان میں حیوانات کو تکلیف صرف حال میں پہنچتی ہے۔ اور انسان کو ماضی حال مستقبل تینوں زمانوں کی پہنچتی ہے۔ مستقبل کی تکلیف خوف کہلاتی ہے، اور ماضی کی تکلیف حُزن کہلاتی ہے اور یہ خوف اور حُزن جانور کو نہیں ہوتا۔ تو اس صورت میں انسان جانور سے کمتر اور بدتر ہوا جاتا ہے، اور ایسا ہے نہیں، بلکہ جانور سے افضل ہے۔ تو لابد کسی دوسری شئے کے لئے اس کا وجود ہے۔ **میں کہتا ہوں** کہ خطاب تکوین یعنی "کن" سے وجود ہوا۔ اور جس آن میں وجود ہوا ہے اس کے بعد کی اجزائے زمان میں بقا ہے۔ اور یہ بقا اگر بے خطاب ہو تو یہ متصوّر نہیں، کیونکہ کن کے امر کا مکون امتثال کر چکا یعنی وہ ہو گیا۔ اور ہونے کے بعد نہ رہنا ایسا ہے جیسا کہ نہ ہونا۔ لہٰذا رہنا لازمی چیز ہے۔ اسی رہنے کو بقا کہتے ہیں، اور یہ بے خطاب متحقق نہیں، کیونکہ پہلے خطاب سے مخاطب ہو چکا۔ یعنی کن کہتے ہی موجود اور مکون ہو گیا۔ اور

بقا تیا اس خطاب کا اثر باقی نہیں رہ سکتا۔ یہ خطاب کن تو موجود کرنے میں کافی ہوگیا۔ اب بقا کے لیے لازمی دوسرا خطاب ہوگا، یعنی خطاب تکلیفی مطلب یہ ہے کہ کن کہتے ہی مخاطب کن موجود ہوا۔ اور اس نے کہا میں موجود ہوگیا، میں حاضر ہوں۔ اب خطاب ثانی ہوا کہ یہ کر یہ نہ کر، بس یہی خطاب خطاب تکلیفی ہے۔ اور انسان کے علاوہ جتنی کائنات ہے وہاں دونوں خطاب خطاب تکوینی ہیں۔ پہلے کہا کُنْ، وہ ہوگیا پھر کہا کُنْ کَذَا ایسا ہو، کالا ہو، سفید ہو، میٹھا ہو، کھٹا ہو وغیرہ۔ لیکن انسان میں دوسرا خطاب تکلیفی ہے۔ یعنی ایسا ہو، ایسا نہ ہو، یہ خطاب نہیں ہے، بلکہ ایسا کر اور ایسا نہ کر اور انسان میں بھی دیگر کائنات کی طرح دونوں خطاب تکوینی ہوں گے تو کائنات کی طرح انسان مجبور ہو جائے گا۔ اور اختیار زائل ہو جائے گا۔ لیکن اختیار موجود ہے جو دلالت کر رہا ہے کہ انسان مخاطب بخطاب تکلیفی ہے نہ کہ مخاطب بخطاب تکوینی۔ یعنی اختیار اس بات پر دلالت کر رہا ہے کہ انسان مکلف ہے اور اگر اختیار نہ ہوتا تو جمادات، نباتات کی طرح خطاب تکوینی سے مکون ہو جاتا اور بس اور اختیار ہوتے ہوئے مکلف نہ ہونا۔ اختیار کی نعمت کی ناقدری ہے اور اسی کی طرف کتاب الٰہی میں اشارہ ہے وما قدروا اللہ حق قدرہ اذ قالوا ما انزل اللہ علیٰ بشر من شیٔ انہوں نے خدا کی جیسی قدر کرنی چاہیے نہیں کی کیونکہ وہ کہنے لگے کہ اللہ نے کسی بشر پر کچھ نہیں اتارا۔ یعنی اللہ نے کوئی تکلیف انسان کو نہیں دی۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے ان کو اختیار کی نعمت عنایت کی جو دلیل ہے اس بات کی کہ اللہ تعالیٰ ان کو امر و نہی کرے اور کرنے نہ کرنے کی تکلیف دے۔ انہوں نے یہ کہہ کر کہ اللہ نے کوئی امر و نہی نہیں نازل کیا، بواسطۂ نبی۔ یعنے اللہ نے کوئی تکلیف نہیں دی، یہ کہہ کر اللہ کی

ناقدری کی۔ اور وہ ناقدری یہ کی کہ چونکہ امر ونہی کی نفی بے اختیار سے ہوتی ہے۔ انہوں نے اختیار کی نعمت کو ٹھکرا دیا۔ لہٰذا اس بیان سے ثابت ہوگیا کہ انسان مکلّف ہے اور تکلیف کی نفی درحقیقت اختیار کی نفی ہے۔

سوال۔ کثیر جبریہ اور اہلِ سُنّت اختیار کی نفی کرتے ہیں؟

جواب۔ اختیار کا وجود بدیہی ہے۔ جانور بھی جانتا ہے کیا تو نہیں دیکھتا کہ کتا پتھر کے روڑوں پر بیٹھا رہتا ہے اور جب انسان اس روڑے کو اٹھاتا ہے تو اس وقت اس روڑے سے ڈرتا ہے۔ یعنی کتا پتھر کے ٹکڑوں کو بے اختیار سمجھ کر ان پر بیٹھا رہتا ہے۔ اور جب وہ انسان کے ہاتھ میں آجاتا ہے تو سمجھتا ہے کہ با اختیار قوت کے ہاتھ میں یہ روڑا آگیا ہے اس وجہ سے ڈرتا ہے، اور جس کی شہادت بالکل کافی ہے، کیا تو نے نہیں دیکھا کہ آدمی کا چھوٹا بچہ غذا یعنی ماں کا دودھ، کنکر، شیشے وغیرہ دونوں چیزیں منہ میں رکھ لیتا ہے یعنی غذا اور غیر غذا، یعنی حسن وقبح دونوں پر قادر ہے اور دونوں پر مختار ہے۔ برخلاف جانور کے بچّے کے کہ وہ صرف اپنی غذا ہی منہ میں لے گا۔ بکری کا بچّہ کبھی بھی کنکر، شیشہ یا گوشت کا ٹکڑا نہیں کھا سکتا۔ وہ صرف غذا پر مجبور ہے۔ اور انسان کا بچّہ غذا اور غیر غذا دونوں پر قادر ہے، اور یہیں سے یہ بھی پتہ چل گیا کہ غذا اور غیر غذا میں تمیز فطری نہیں ہے یہی تمیز امر ونہی اور تکلیفِ شرعی کہلاتی ہے، لہٰذا آمر وناہی اور مکلّف اللہ تعالیٰ ہی ہے۔ اور اگر امر ونہی نہیں ہوگا تو انسان انسان نہیں رہے گا اور دوسری اور تیسری دلیلوں کا بھی یہی جواب ہے کیونکہ ان کی ان تینوں دلیلوں کا حاصل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ایسا فعل نہیں کرسکتا، جس میں اس کو کوئی

فائدہ نہ ہوا اور بندہ کو یا مشقت ہو یا عذاب۔ یعنی کرنے میں مشقت اور نہ کرنے میں عذاب، اور ایسا فعل حکمت اور رحمت کے منافی ہے **میں** اس کے حل میں **کہتا ہوں** کہ اللہ تعالیٰ تمام عورتوں کو دردِ زہ میں مبتلا کرتا ہے اور پھر اکثر بچوں کو کنٹھ مالا، کینسر اور نابینائی میں ابتداً مبتلا کر دیتا ہے، اور پھر تمام حیوانات اور تمام انسانوں کو موت دے دیتا ہے، اللہ تعالیٰ کا یہ فعل ظلم ہے یا نہیں؟ اگر ظلم ہے تو کہاں گئی اس کی حکمت اور رحمت، اور اگر ظلم نہیں ہے تو جس طرح یہ افعال باوجود یقیناً دکھ دہندہ ہونے کے ظلم نہیں ہیں تو حمد کرنا اور عبادت کرنا تھوڑی خفیف سی مشقت کے ساتھ کیوں کر ظلم اور عبث کہا جا سکتا ہے۔ اور اگر یہ لوگ یہ کہیں کہ اللہ تعالیٰ کے ان افعال میں کوئی خفیہ پرائیویٹ مصلحت ہے، تو بیشک اللہ تعالیٰ کے حمد و عبادت کی تکلیف دینے میں کوئی خفیہ پرائیویٹ مصلحت ہے اور حق یہ ہے کہ کوئی پرائیویٹ مصلحت نہیں ہے۔ سوال آنے مختار ہے، جو چاہتا ہے سو کرتا ہے۔ اکثر انسانوں کو نبوت سے محروم کر دیا، اکثر کو دولت و ثروت سے محروم کر دیا، اکثر کو علم سے محروم کر دیا، تمام حیوانات کو انسانیت سے محروم کر دیا، تمام نباتات کو حیوۃ سے محروم کر دیا، تمام جمادات کو نمو سے محروم کر دیا اس میں بتاؤ کیا مصلحت ہے، تمام عالم بھی مل کر مصلحت نہیں بتا سکتا۔ اور جبکہ کوئی مصلحت نہیں ہے تو تمہارے نظریہ پر یہ افعال عبث اور ظلم ہیں، اور خلافِ قانونِ حکمت و رحمت ہیں کونسی حکمت اور کونسی رحمت تھی حیوانات کو انسانیت سے محروم کرنے میں؟ اور حاصل اس شبہ کے حل کا یہ ہے کہ تم جو کہتے ہو کہ خدا تعالیٰ رحیم ہے حکیم ہے۔ تو یہ بات فی نفسہ حق ہے یہ بات علی الاطلاق حق ہے۔ لیکن تم جو رحیم و حکیم کے معنی سمجھے ہو وہ غلط ہیں کہ حکیم وہ ہے کہ جس کا فعل جلب منفعت یا دفع مضرت کے لئے ہو۔ اور رحیم

وہ ہے کہ جس سے راحت کے افعال صادر ہوں۔ بلکہ حکیم وہ ہے کہ جس کے فعل پر اعتراض نہ ہو، اور رحیم وہ ہے کہ نقصان پہنچنے کے بعد بھی نقصان پہنچنے والے کا دل اس کو موذی نہ سمجھے اور نہ کہے یعنی علی الاطلاق رحیم ہے علی الاطلاق حکیم ہے، تو کیا تو نہیں دیکھتا کہ جب کسی کو نقصان پہنچتا ہے تو وہ یہی کہتا ہے کہ "اللہ کی مرضی"۔ اور کوئی بھی اللہ کو برا نہیں کہتا اور موذی نہیں کہتا۔ اور یہی نقصان جب غیر اللہ سے پہنچتا ہے تو اس نقصان پہنچانے والے کو ظالم، عابث موذی کہا جاتا ہے اور اس کی مذمت ہوتی ہے۔ یہاں تک کہ مشرک بھی جب جنازہ کو لے جاتا ہے تو موت کے باعث اللہ کو برا نہیں کہتا۔ اور یہی کہتا ہے کہ "رام ہی رام ست ہے" یعنی اللہ ہی حق ہے۔ "ست بولو دت ہے" یعنی حق بولنے میں نجات ہے یعنی اللہ موت دیکر بھی مستحقِ حمد ہے۔ چہ جائیکہ مرض الموت اور ایذائیں وغیرہ۔

غرضیکہ فطرتِ انسانی یہی ہے کہ دکھ کے بعد بھی خدا کو برا نہیں کہتا۔ یہ فطرت کی بین شہادت ہے کہ خدا کا کوئی فعل قابلِ اعتراض قابلِ مذمت نہیں ہے۔ اس کا ہر فعل حسن ہے۔ اس نے اپنے فعل کا نام برا رکھا ہی نہیں ہے بلکہ برا فعل وہ ہے جس کو وہ برا کہے اور اچھا وہ ہے جس کو وہ اچھا کہے عقل کو اچھا اور برا کہنے کی مجال نہیں ہے، کیا تو نہیں دیکھتا کہ وہ کہتا ہے کہ میں نے زمین آسمان بنایا، سورج چاند بنایا، اور یہ بات قطعی حق ہے۔ اور یہی بات تو کہے تو قطعی غلط ہے۔ ایک ہی فعل وہ کرے تو حق اور تو کرے تو باطل، ہاں بے شک اگر تیرے فعل کی اچھائی کی وہ منظوری دیدے تو پھر بے شک تیرا فعل بھی حسن ہے، اب تجھ پر واضح ہو گیا کہ یہ اصول بے بنیاد ہے، یعنی یہ فعل خدا نہیں کر سکتا، کیونکہ یہ رحمت اور حکمت کے منافی ہے۔ یعنی تیرے خیال -

میں اگر کوئی فعل رحمت اور حکمت کے منافی ہو اور پھر تو یہ کہے کہ اللہ یہ فعل نہیں کرسکتا، یہ خیال تیرا غلط ہے، اللہ پاک ہے تیرے خیال سے، غور کر۔

اسی غلط نظریہ کی بنیاد پر ہندوستان کے حکما جو براہمہ کہلاتے ہیں گمراہ ہوگئے۔ یہ لوگ بڑے درجے کے موحّد ہیں اور شدّت سے نبوّت کے منکر ہیں۔ ان کا کہنا یہ ہے کہ نبوّت سے قبل کوئی مستحقِ عذاب نہیں ہے، جیسا کہ فرمایا اللہ تعالیٰ نے وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِيْنَ حَتّٰى نَبْعَثَ رَسُوْلًا۔ جب تک رسول کو نہیں بھیج لیتے اس وقت تک عذاب نہیں کرتے۔ یعنی رسول کے آنے سے پہلے عذاب کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا۔ اگر رسول نہ آتا تو عذاب کسی کو بھی نہ ہوتا۔ رسول کے آنے کے بعد کچھ لوگوں نے انکار کردیا، وہ مستحقِ عذاب ہوگئے، تو رسول کا آنا باعثِ زحمت ہوا باعثِ رحمت نہ ہوا، حالانکہ اللہ تعالیٰ رحیم ہے، اور رحمت کا تقاضا یہ ہے کہ ایسا فعل نہ کرے جو باعثِ زحمت ہو، باعثِ رحمت نہ ہو۔ اور نبوّت باعثِ زحمت ہے، لہٰذا اللہ تعالیٰ انبیاء کو نہیں بھیجتا، اور نبوّت حق نہیں ہے۔ یہ ان کا مقولہ ہے۔ اس کا حل یہی ہے کہ وہ علی الاطلاق رحیم ہے، مطلق رحیم ہے، مقیّد رحیم نہیں ہے کہ نفع پہنچائے تو رحیم ہو، نفع نہ پہنچائے تو رحیم نہ ہو۔ کیا تو نہیں دیکھتا کہ اس خیال کے جو لوگ ہیں، ان کے نزدیک جو نیک لوگ ہیں وہ بے گناہ ہیں، ان کو مرض الموت اور موت میں بے گناہ مبتلا کردیتا ہے، بچوں کو بے گناہ تکلیف دیتا ہے قسم قسم کے امراض میں مبتلا کردیتا ہے تو موت دے کر اور امراض و مصائب پہنچا کر بھی وہ رحیم ہے تو نبی بھیج کر بھی وہ رحیم ہے۔ حاصل یہ ہے کہ اس عالم میں دُکھ اور سکھ دونوں موجود ہیں اور اللہ تعالیٰ رحیم ہے یہ بھی حق ہے۔ اور دُکھ متحقق ہے، یہ بھی حق ہے تو معلوم ہوگیا کہ دُکھ اس کی رحمت اور اس کے رحیم ہونے کے منافی نہیں ہے۔ اور یہ بات حسّی مشاہدہ کے مطابق ہے جس کو موافق اور مخالف دونوں نہیں سمجھے

یہی وجہ ہے کہ اس کے اسماء میں نافع اور ضار دونوں اسم موجود ہیں۔ غور کا مقام ہے، متقدم اور متأخر اس کے سمجھنے سے قاصر رہے ہیں۔

اب جبکہ یہ ثابت ہو چکا کہ اللہ تعالیٰ کو حق ہے کہ جو چاہے تکلیف دے اور جو چاہے حکم دے، تو اس نے جو حمد کا حکم اپنے بندوں کو دیا ہے وہ حق ہے۔ اور چونکہ حمد ۵ سببوں سے ہوتی ہے اس لئے اللہ تعالیٰ نے فرمایا اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِیْنَ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ مَالِكِ یَوْمِ الدِّیْنِ یعنی حمد کبھی حسن و کمال کی وجہ سے ہوتی ہے تو میں اللہ ہوں، کیونکہ اللہ حسن و کمال کی جامعیت کا نام ہے اور کبھی بالفعل احسان اور انعام پانے سے ہوتی ہے، تو میں بالفعل تمام عالموں پر احسان اور انعام کر رہا ہوں اور میں رَبُّ الْعَالَمِیْنَ ہوں۔ اور کبھی آئندہ احسان کی توقع پر ہوتی ہے، تو میں رحمٰن ہوں۔ اور کبھی بالفعل دُکھ سے بچنے کے لئے حمد و تعریف ہوتی ہے۔ تو میں رحیم ہوں۔ اور کبھی آئندہ دُکھ پہنچنے کے اندیشہ کی بناء پر ہوتی ہے، تو میں آئندہ مَالِكِ یَوْمِ الدِّیْنِ ہوں۔ غرضیکہ پانچ وجہ سے حمد ہوتی ہے، لہٰذا ہر وجہ سے میں مستحق حمد ہوں۔

اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ وَالشُّکْرُ لِلّٰهِ

تفسیر ربّ العالمین

رب کے معنی پیدا کرنے کے بعد باقی رکھنے والے کے ہیں جو پیدا
کرے اور پھر اس موجود کو باقی رکھے اسی کو رب کہتے ہیں۔ کیونکہ وجود
آنی ہے، یعنی ایک آن میں ہوتا ہے، زمانہ میں نہیں ہوتا اگر زمانہ میں ہوگا
تو کچھ حصہ ماضی میں اور کچھ حال میں اور کچھ مستقبل میں ہوگا، اور اس
طرح وجود تقسیم ہو جائے گا۔ حالانکہ وجود غیر منقسم چیز ہے۔ کیونکہ اگر وجود منقسم
ہوگا اور وجود کے لئے اجزا ہوں گے تو یہ اجزا سب کے سب یا موجود ہونگے
یا معدوم ہوں گے یا کچھ موجود ہوں گے اور کچھ معدوم ہوں گے۔ اور یہ
تینوں شقیں باطل ہیں۔ اگر سب کے سب موجود ہوں گے تو وجود سے پہلے
یہ موجود ہو گئے، اور وجود اپنے ہونے سے پہلے ان اجزا کو لاحق ہو گیا، اور یہ
محال ہے، اگر معدوم ہوں گے تو اجزائے معدومہ سے کیونکر وجود حاصل
ہوسکتا ہے۔ اور کچھ موجود اور کچھ معدوم ہوں گے تو موجود اور معدوم کا مجموعہ
وجود ہوگا جو بداہتہً باطل ہے لہٰذا وجود کی ترکیب محال ہے۔ میں کہتا
ہوں کہ شئے، جو موجود ہوئی ہے، یا وہ عدم سے وجود میں آئی ہے یا وجود سے
وجود میں آئی ہے اگر وجود سے وجود میں آئی ہے تو وہ وجود اس وجود کا عین ہے
یا غیر ہے۔ اگر عین ہے تو یہ محال ہے کیونکہ یہ وجود بعینہٖ وہی وجود ہے پھر وجود
سے وجود میں آنے کا کیا مطلب ہے، اور اگر وہ وجود اس وجود کا غیر ہے تو گویا وہ
وجود اس وجود کا عدم ہے۔ لہٰذا شئے عدم سے ہی وجود میں آئی۔ اور عدم سے وجود
کی طرف حرکت دفعتہً ہے۔ لہٰذا وجود بسیط ہے اور دفعی ہے اور آنی ہے

اور ہم نے جو یہ کہا کہ عدم سے وجود کی طرف حرکت دفعی ہے، تدریجی نہیں ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ عدم اور وجود میں واسطہ اور مسافت اور بُعد اور دوری امتداد نہیں ہے۔ تاکہ اس بُعد اور امتداد کو آہستہ آہستہ تدریجاً طے کرے بلکہ دفعتاً عدم سے وجود میں چیز آجاتی ہے۔ اب یہ وجود آنی آن ثانی میں اسی علت کا محتاج ہے۔ جس کا آن اوّل میں محتاج تھا کیونکہ اگر علت اوّل سے اس کی احتیاج ختم ہو جائے گی تو علتِ اوّل کی تاثیر ختم ہو جائیگی تو اثر یعنی یہ وجود ختم ہو جائے گا اور جب یہ وجود ختم ہو جائیگا تو جدید علت پھر اس کو ایجاد کریگی اور یہ اثر جو اس ایجادِ جدید سے ہوا ہے پہلے کا غیر ہوگا۔ اور اس صورت میں ہر شئے بمراتب متعددہ غیر ہوتی رہے گی۔ اور ایک شئے کا وجود اس کے متعدد اغیار کا مجموعہ سمجھی جائے گی، اور یہ محال ہے لہٰذا جو موجد ہے وہی مبقی ہے۔ اور اسی کو رب کہتے ہیں۔ یعنی رب وہ ذات ہے جو پیدا کرنے کے بعد اس کو باقی رکھے۔ اور عالمین عالم کی جمع ہے۔ عالم پیدا ہونے والے کو کہتے ہیں۔ پیدا کرنے والا خالق باقی رکھنے والا رب۔ اور یہ رب وہی خالق ہے اور ایک ہی ہے اور ہر وہ شئے کہ جس کو خالق پیدا کرے اور موجد ایجاد کرے وہ ہی عالم ہے، تو گویا عالم وجود آن اوّل ہے۔ اور اسی وجودِ آنِ اوّل کو باقی رکھنا، اور آنِ ثانی اور ثالث میں لے جانا ہی تربیت ہے لہٰذا ہر شئے کا باقی رکھنے والا وہی ہے جو اس کو پیدا کرنے والا ہے عالم کی تفصیل یہ ہے کہ موجود جب واقع میں پایا جائے تو وہ کسی محل میں ہوگا تو اس کو عرض کہتے ہیں۔ اور متکلمین نے اس کی تقریباً چالیس[۴۰] قسمیں بیان کی ہیں۔ اور اگر موجود کسی محل میں نہ ہو تو وہ جوہر کہلاتا ہے۔ اور جوہر کی حکماء کے نزدیک پانچ قسمیں ہیں۔ عقل[۱]، نفس[۲]، صورت[۳]، مادہ[۴] اور جسم[۵]۔

اور متکلمین کے نزدیک جوہر کی قسمیں تین ہیں۔ جسم[1]، جوہر[2]، فرد جسے جز لا یتجزی کہتے ہیں۔ اور غیر متجز[3] غیر متجز کے معنی یہ ہیں کہ وہ کسی جز یا مکان میں نہ ہو۔ جسم یا علوی ہے یا سفلی ہے۔ علوی افلاک اور کواکب ہیں۔ اور جو کچھ ان میں ہیں اور سفلی یا بسیط ہیں یا مرکب ہیں بسیط عناصر اربعہ ہیں۔ کرّۂ ارض۔ کرّۂ ماء، کرّۂ ہوا۔ کرّۂ نار۔ مرکب جمادات نباتات حیوانات ہیں۔ غیر متجزا ارواحِ انسانی اور ارواحِ فلکی وغیرہ۔

یہ مجمل بیان عالمین کا ہے۔ اور اس کی تفصیل اگر انسان ایک لاکھ کتابوں میں بھی لکھے تو اقل قلیل بھی ان کے حالات نہیں لکھ سکتا۔ اور جب یہ ثابت ہو چکا کہ واجب الوجود ایک ہی ہے باقی سب کے سب ممکن الوجود ہیں، اور یہی سب عالمین کہلاتے ہیں۔ اور یہ سب اپنے وجود میں واجب کے محتاج ہیں اور جس طرح یہ وجود میں واجب الوجود کے محتاج ہیں، اسی طرح یہ بقا میں بھی واجب الوجود باری تعالیٰ رب العالمین کے محتاج ہیں۔

اب تربیت کی دو قسمیں ہیں۔ ایک تو وہ تربیت ہے کہ تربیت کرنے والا اس تربیت سے فائدہ اٹھاتے۔ اور دوسری تربیت وہ ہے کہ جس سے تربیت کرنے والے کو کوئی فائدہ نہ ہو تو اللہ تعالیٰ الیا رب ہے کہ اس کو عالم کی تربیت سے کوئی فائدہ نہیں ہے اور اللہ تعالیٰ کی تربیت اوروں کی تربیت سے مختلف ہے۔ یعنی مخلوقات میں سے جو کسی کی تربیت کرتا ہے اس میں اس کا فائدہ ہوتا ہے اپنی ذاتی غرض کے لیے کرتا ہے۔ اللہ تعالیٰ کی تربیت اللہ تعالیٰ کی ذاتی غرض کے لیے نہیں ہوتی۔

دیگر فرق یہ ہے کہ مخلوق میں سے اگر کوئی کسی کی تربیت کرتا ہے تو بقدر تربیت اس کے ملک اور اس کے خزانہ میں سے گھٹ جاتا ہے۔ اور

اللہ تعالیٰ کی تربیت سے اللہ کے خزانہ میں سے کچھ نہیں گھٹتا تیسرا فرق یہ ہے کہ مخلوق سے اگر کوئی اصرار کرتا ہے اور سر ہو کے مانگتا ہے تو مخلوق کو سائل پر غصہ آتا ہے اور وہ احسان بند کر دیتا ہے اور اللہ تعالیٰ سے التجا کرتا ہے اور اس سے سر ہو کر مانگتا ہے تو اللہ تعالیٰ خوش ہوتا ہے۔

چوتھا فرق یہ ہے کہ مخلوق سے جب کوئی سوال کرتا ہے۔ جب ہی وہ اس کو دیتا ہے۔ اور اللہ تعالیٰ بغیر مانگے دیتا ہے۔

پانچواں فرق یہ ہے کہ مخلوق کا احسان ختم ہو جاتا ہے، منقطع ہو جاتا ہے جبکہ مخلوق مفلس ہو جائے، فنا ہو جائے، غیر حاضر ہو جائے۔

چھٹا فرق یہ ہے کہ مخلوق کا احسان کسی قوم یا کسی فرد تک محدود ہوتا ہے، اللہ تعالیٰ کا احسان کسی قوم کے ساتھ خاص نہیں ہے اس کا فیض عام ہے۔ اس کی جُود تام ہے۔

ایک حکایت میں آیا ہے کہ حضرت ابراہیم ابن ادھمؒ ایک قوم کے مہمان ہوئے جب کھانے کا خوان سامنے رکھا گیا تو کوا فضا میں سے اُترا اور خوان میں سے ایک روٹی لے کر اڑ گیا۔ حضرت ابراہیم ابن ادھمؒ فرماتے ہیں کہ میں اس کے پیچھے پیچھے چلا، تو وہ ایک ٹیلے پر اُترا۔ وہاں ایک آدمی ہاتھ بندھا پڑا تھا۔ کوے نے وہ روٹی اس کے منہ پر پھینک دی۔

ایک اور حکایت ہے کہ حضرت ذوالنون مصریؒ نے فرمایا کہ ایک روز میں گھر میں تھا کہ دفعتہً میرے دل میں ایک ولولہ سا پیدا ہوا، اور میں بے قابو سا ہو گیا۔ گھر سے نکل دریائے نیل کے کنارے کی طرف چلا۔ رستہ میں دیکھا کہ ایک بڑا بچھو دوڑ رہا ہے۔ میں اس کے پیچھے چلا، وہ دریائے نیل کے کنارے پر پہنچا، میں نے دیکھا کہ ایک مینڈک کنارے پر کھڑا ہے

بچھو اچھل کر اس کی چڈی پر بیٹھ گیا۔ مینڈک تیرتا ہوا پرلے کنارے کی طرف چلا۔ میں کشتی کر کے سامنے کنارے کی طرف چلا۔ بچھو مینڈک کی پیٹھ سے اُتر کر خشکی پر دوڑا میں بھی اس کے پیچھے دوڑا تو کیا دیکھا کہ ایک آدمی درخت کے سایہ میں پڑا سو رہا ہے، اور اُدھر سے ایک افعی اس جوان کی طرف دوڑا ہوا آرہا ہے، اور قریب ہے کہ جوان کو ڈسے کہ اتنے میں اس بچھو نے اچھل کر اس کے ڈنک مارا، اور افعی نے اس کو مارا۔ دونوں مرگئے۔ خدا تعالیٰ نے جوان کو صحیح سلامت رکھا۔ الغرض اللہ رب العالمین کے تمام عالموں کو باقی رکھنے کے جو ذرائع ہیں انسان کا ان پر مطلع ہونا محال اور ناممکن ہے۔

قدریہ یعنے معتزلہ نے کہا ہے کہ رب العالمین جب اللہ تعالیٰ ہو سکتا ہے کہ جب وہ بندوں پر احسان کرے اور ان کی مصیبتوں کو دُور کرے۔ اور لیکن جب وہ کفر کو کافر میں پیدا کرے جیسا کہ جبریّہ کا مذہب ہے۔ اور پھر کفر کو کافر میں پیدا کر کے اس کو عذاب دے، جیسا کہ جبریّہ کا مذہب ہے۔ اور ایمان کا حکم دے کر ایمان کو بندہ سے روک دے جیسا کہ جبریّہ کا عقیدہ ہے۔ تو اس وقت اللہ تعالیٰ رب العالمین نہیں کہلائے گا، بلکہ ضار اور موذی کہلائے گا۔

جبریہ نے کہا کہ اللہ تعالیٰ رب العالمین جب ہی ہو سکتا ہے کہ اس سے نعمتیں صادر ہوں، اور عظیم ترین نعمت ایمان ہے۔ لہٰذا وہ بندے میں ایمان پیدا کرے جب ربّ العالمین ہو سکتا ہے۔

جاننا چاہیئے کہ یہ نوک جھوک اہلِ جبر اور قدر کی برابر چلی جارہی ہے اور ان دونوں میں سے ہر ایک نے خدا کے کلام میں سے ایک ایک حصّہ کو اپنا لیا ہے اور ان لوگوں نے شاید یہ آیت نہیں پڑھی:۔ اَفَتُؤْمِنُوْنَ بِبَعْضِ الْكِتٰبِ وَ تَكْفُرُوْنَ بِبَعْضٍ ارے کیا ہوگیا تم کو، قرآن کے ایک حصّہ کو مانتے ہو اور دوسرے

کو نہیں مانتے؟ اور انہوں نے یہ آیت بھی نہیں سُنی؟ ویقولون نومن ببَعْضٍ و نکفر ببَعْضٍ اور یہ کہتے ہیں کہ ہم ایک مانتے ہیں ایک نہیں مانتے ویریدون ان یفرقوبین اللہ ورسولہ اور یہ چاہتے ہیں کہ اللہ اور اس کے رسولؐ میں جدائی ڈلوادیں۔

قدریہ رسالت کے درپے ہیں اور کہتے ہیں کہ جبر کی تقدیر پر رسالت باطل ہوئی جاتی ہے۔ لہٰذا جبر باطل ہے اور قدر حق ہے۔ جبریہ کہتے ہیں کہ قدر کی تقدیر پر الوہیت باطل ہوئی جاتی ہے لہٰذا قدر باطل ہے جبر حق ہے۔

ان دونوں میں سے ہر ایک نے قرآن کا کچھ کچھ حصہ بانٹ لیا ہے۔ گویا یہ ایک حصہ کو مانتے ہیں دوسرے کو نہیں مانتے۔ اور حق یہ ہے کہ دونوں کلام اللہ ہیں، دونوں حق ہیں، اور اسی طرح اللہ اور رسول دونوں برحق ہیں۔

اور اسی طرح عقل وحس دونوں برحق ہیں، کیونکہ حس قدر پر دلالت کررہی ہے، اور عقل جبر پر دلالت کررہی ہے میں کہتا ہوں اس سے بھی زیادہ عجیب بات یہ ہے کہ جبر قدر پر دلالت کررہا ہے اور قدر جبر پر دلالت کررہا ہے۔ کیونکہ مجبور رہونے کا علم قدرت سے ہوا ہے۔ اور قادر ہونے کا علم فطری اور جبری ہے۔ اور فعل کو دیکھو تو قدری ہے۔ اور قدرت کو دیکھو تو جبری ہے مطلق غذا پر مجبور اور مخصوص غذا پر مختار، مطلق عورت پر مجبور اور مخصوص عورت پر مختار۔ حیوانیت میں مجبور اور انسانیت میں مختار۔ دار آزادی میں مجبور، دار تکلیف میں مختار، الغرض اس مسئلہ کو ہم انشاء اللہ عنقریب مفصل بیان کرینگے اور ہر فرقہ کی غلطی پر متنبہ کرکے حق بات کا اظہار کریں گے۔

جبر و قدر کی مفصل بحث علیحدہ کتاب میں شائع ہو چکی ہے۔

تفسیر اَلرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

اَلرَّحْمٰنِ اُس مہربان کو کہتے ہیں کہ جس سے ایسے انعامات صادر ہوں کہ اس قسم کے انعامات کا صدور بندوں سے متصوّر نہ ہو۔ اور رحیم اس مہربان کو کہتے ہیں کہ جس سے ایسے انعامات صادر ہوں کہ اس قسم کے انعامات کا صدور بندوں سے بھی متصوّر ہو۔ رحمت کے معنی فائدہ پہنچانا ہیں اور اللہ تعالیٰ کی رحمت ہر شے سے وسیع تر ہے۔ اور اس کی رحمت عام ہے، اور اس کی جود تام ہے اور جس طرح جراح کی جراحت اور باپ کی تادیب زخمی۔ اور بچے کے لئے باعثِ رحمت ہے اور اسی طرح مفلسی بیماری رنج والم بندوں کے لئے باعثِ رحمت ہے۔ اور جس طرح جراح سے بے ضرورت جراحت کا مطالبہ اور باپ سے بے وجہ مار دھاڑ کا مطالبہ غیر معقول ہے۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ سے مصائب اور آلام کا مطالبہ غیر معقول ہے۔

یہ قوم کے نظریہ کے مطابق میں تقریر کر دی ہے۔ حکماء کا نظریہ یہ ہے کہ خیر کثیر کو حاصل کرنے کے لئے شر قلیل کو مقدر کیا ہے، یعنی شر قلیل کو ترک کرنا خیر کثیر کو ترک کرنا ہے اور خیر کثیر کو ترک کرنا خیر کثیر ہے۔ اس لئے یعنی خیر کثیر کو حاصل کرنے کے لئے شر قلیل کو ایجاد کیا۔ شر قلیل کے پیدا کرنے میں یہ مصلحت تھی۔

میں کہتا ہوں کہ موت اور امراض و مصائب مل کر شر قلیل نہیں رہتا۔

اس لئے کہ موت شر کثیر بلکہ شر محض ہے اور اس کے ساتھ مصائب و آلام مل کر شر میں اضافہ ہی کرتے ہیں۔ اور یہ تو فلسفی نظریہ کے مطابق ہے اور شرعی طور پر کفر و فسق اور اس کے لوازم جہنم اور دیگر عذاب یہ تو شر محض ہیں۔ لہٰذا جو لوگ آدابِ شریعت سے مؤدب ہو چکے، انہیں فلسفی مقولے سے تائید حاصل نہیں کرنی چاہیئے۔

میں کہتا ہوں کہ رحمٰن اور رحیم ہونے کے یہ معنی نہیں ہیں کہ اللہ تعالیٰ سے کوئی ایسا فعل نہیں صادر ہوتا جو بندے کے حق میں مُضر ہو۔ اگر ایسا ہوتا تو اس کے اسماء میں یا ضار نہ آتا اور فلسفی کا یہ کہنا کہ ضرر مقصود بالعرض ہے، یہ غلط ہے، اس لئے کہ کوئی انسان موت کے لئے تیار نہیں ہے۔ اور اگر پیدا ہی نہ ہوتا اس کے لئے تیار تھا۔ بلکہ موت و مصائب مہرب بالذات ہیں وہ کیوں کر مقصود بالعرض ہو سکتے ہیں۔ لیکن حق یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ علی الاطلاق رحیم ہے۔ یہ نہیں ہے کہ اس سے رحمت کا فعل صادر ہو تو رحیم ہے ورنہ نہیں، بلکہ جو فعل اس سے صادر ہو خواہ وہ بندے کے حق میں مفید ہو خواہ مفید نہ ہو ہر صورت میں وہ رحیم ہے۔ یہ علی الاطلاق کے معنے ہیں، اور حس اس کی شاہد ہے کہ جب انسان کو کوئی تکلیف پہنچتی ہے تو کبھی بھی اللہ کو برا نہیں کہتا کبھی اس کے دل میں انتقامی جذبہ نہیں پیدا ہوتا۔ کبھی بھی یہ خیال انسان کو نہیں آتا کہ اللہ نے فلاں وقت اس کو تکلیف دی تھی۔ اور وہ اس تکلیف کو یاد کر کے دشمنی تازہ کرے۔ اور اگر ایسا ہوتا تو اس تکلیف کے ظاہری اسباب کو مہیا نہ کرتا، مثلاً جس غذا سے پیٹ میں درد ہوا ہے اس کو پھر نہ کھاتا۔ جس سبب سے دردِ زہ عورت کو ہوا ہے اس سے اجتناب کرتی۔ اور تکلیف پانے کے وقت تکلیف دینے والے سے اس تکلیف

کو دور کرنے کی توقع نہیں ہوتی۔ لیکن جب تمام کی تمام توقعات اسی تکلیف دینے والے سے وابستہ ہیں تو اس سے پتہ چل گیا کہ درحقیقت وہ رحیم ہی ہے خلاصہ یہ ہے کہ خلقت اور جبلت میں اس کی رحیمی کا تصور ہے جب کبھی کوئی مصیبت آتی ہے یا موت آتی ہے تو یہی زبان سے نکلتا ہے کہ "اللہ کی مرضی۔" اس سے صاف ظاہر ہو گیا کہ دل اس کی قضا پر راضی ہے، فطرتہً اور جبلتہً مصیبت پر تو راضی نہیں ہے، لیکن قضائے مصیبت پر راضی ہے۔ اس سے صاف نتیجہ برآمد ہو گیا کہ مصیبت کا فعل صادر ہوتے ہوئے وہ رحیم ہے۔ جس سے اس کی مدافعت کی توقع ہے اور مدافعت کی فریاد ہے۔ یعنی اگر اللہ تعالے رحیم نہ ہوتا تو اس سے مدافعت کی فریاد نہ ہوتی۔ اور نہ اس سے توقع ہوتی۔ اس سے صاف ظاہر ہو گیا کہ مصیبت اور دکھ کا فعل اُس سے صادر ہوتا ہے۔ اس کے باوجود وہ رحیم ہے۔ اور یہی معنے علی الاطلاق رحیم ہونے کے ہیں۔

میں فلسفی سے پوچھتا ہوں کہ اسبابِ ہلاکت زیادہ ہیں یا اسبابِ بقا؟ اسبابِ موت زیادہ ہیں یا اسبابِ حیات؟ اسبابِ فلاح زیادہ ہیں یا اسبابِ ناکامی؟ کیا تو نہیں دیکھتا کہ انسان خودکشی پر قادر ہے اور بقا پر قادر نہیں ہے اور میں اہلِ شرع سے پوچھتا ہوں کہ بتاؤ تو سہی کہ ہدایت زیادہ ہے یا ضلالت؟ فسق زیادہ ہے یا طاعت؟ یہ دونوں فریق بتائیں تو سہی کہ بچہ اندھا پیدا ہوتا ہے، اس میں کون سی مصلحت فلسفی کے نزدیک اور کون سی رحمت دیندار کے نزدیک ہے؟ ارے وہ صرف بینا پیدا کرنے پر رحیم نہیں ہے بلکہ بینا اور نابینا دونوں حالتوں پر پیدا کرنے پر رحیم ہے۔ اور اس کو رحیم جاننے اور کہنے پر دل مجبور ہے اور مجبول ہے۔ اور وہ ہی کو پیدا

کرے تو رحیم ہے شیطان کو پیدا کرے تو رحیم ہے، جنّت کو پیدا کرے تو رحیم ہے دوزخ کو پیدا کرے تو رحیم ہے، حیات کو پیدا کرے تو رحیم ہے موت کو پیدا کرے تو رحیم ہے، ہدایت کو پیدا کرے تو رحیم ہے ضلالت کو پیدا کرے تو رحیم ہے، ایمان کو پیدا کرے تو رحیم ہے کفر کو پیدا کرے تو رحیم ہے، سکھ کو پیدا کرے تو رحیم ہے دُکھ کو پیدا کرے تو رحیم ہے۔ تم کھینچ تان کے اس کے ہر فعل کو رحمت بمعنی ایصالِ منفعت کرنا چاہتے ہو۔ یہ غلط ہے اور حس کے خلاف ہے عقل کے خلاف ہے، شریعت کے خلاف ہے۔ اور جب اس کے افعال دُکھ اور ضرر اور مرض اور موت اور جہنّم کے عذاب کے نظر آتے ہیں۔ تو کھینچ تان کر کے اس کی مصلحت مجمل غیر معلوم بتاتے ہو، یہ غلط ہے، کوئی مصلحت نہیں ہے۔ بتاؤ کہ جہنّم اور شیطان اور موت اور مرض کے پیدا کرنے میں کیا مصلحت ہے؟ سارا عالم مل کر نہیں بتا سکتا۔

جان لو اور سمجھ لو کہ اگر انسان کو یا کسی اور مخلوق کو وہ نفع پہنچا کر اگر رحیم ہوگا تو اس نفع اور اس مخلوق کے پیدا کرنے سے قبل وہ قطعاً رحیم نہیں رہے گا۔ اور حق یہ ہے کہ ہر شئے کے پیدا کرنے کرنے سے پہلے وہ رحیم ہے، فعل کرے یا نہ کرے۔ فائدہ پہنچائے یا نہ پہنچائے۔ ہر وقت ہر آن رحیم مطلق ہے۔ اس کے رحیم ہونے کی علّت اس کا نفع بخش فعل نہیں ہے۔ رحیم اس کی صفت ہے جو ازلی ہے۔ نفع بخش فعل حادث ہے، حادث قدیم کی علّت ہو نہیں سکتا۔ اس کے رحیم ہونے کی علّت اس کا ازلی قول اور ازلی نعرہ ہے۔ اور وہ یہ کہ میں رَحِیْم ہوں رَحْمٰن ہوں۔ اور قول فعل سے مقدم ہے۔ یعنی قول کُنْ سے فعل ہوا ہے۔ پس اللہ رحیم اس لئے ہے کہ اس لئے اپنا نام رحیم رکھا ہے۔ جب سے

وہ ہے جب ہی سے رحیم ہے۔ اسی کو رحیم مطلق کہتے ہیں۔ اور جتنے رحیم ہیں وہ سب مقیّد ہیں کہ جب وہ فعلِ رحم کریں گے اس وقت وہ رحیم کہلائیں گے۔ اور یہ بھی جب، جب اللہ اس فعل کو رحم قرار دے۔ اگر وہ رحم نہ قرار دے تو وہ فعل اس وقت بھی رحم نہیں ہے۔ جیسے ماں باپ کے ستانے والے کو کوئی محبّت اور پیار کرے اور اس کے ساتھ بھلائی کرے یا خدا کے رسول کو ایذا دینے والے کو کھانا کھلائے اور اس کے ساتھ بھلائی کرے تو یہ رحم نہیں ہے بلکہ ظلم عظیم ہے۔ کیونکہ اس فعل بھلائی کو اللہ نے رحم نہیں قرار دیا۔ لہٰذا اللہ تعالیٰ رحیم مطلق ہے۔ اور اس کو دل جانتا ہے، دل کی شہادت کافی ہے۔ کیا تو نے نہیں دیکھا کہ جب بلائیں، طوفان، وبائیں آتی ہیں۔ اور لاکھوں آدمی ان وباؤں اور بلاؤں میں مبتلا ہو جاتے ہیں تو سب مل کر کوئی بھی اس کے خلاف سازش نہیں کرتا۔ کوئی بھی اس کو بُرا نہیں کہتا، کوئی بھی اس کو ظالم نہیں کہتا۔ بلکہ سب کے سب اس سے فریاد کرتے ہیں۔ اور سب کا دل شاہد ہوتا ہے کہ وہی رحیم ہے وہی اس بلا کو دفع کرے گا۔

اس سے پتہ چل گیا کہ اس کی ذات رحیم ہے۔ صرف نفع بخش فعل کی بنا پر وہ رحیم نہیں ہے۔ ورنہ مصیبت کے وقت دل اس کو رحیم نہ کہتا۔ لہٰذا وہ رحیم بالذات ہے۔ سورج کپڑے کو روشن کر دیتا ہے اور دھوبی کے مُنھ کو جُھلس دیتا ہے۔ دھوبی کے منھ کو روشن نہ کرنا سورج کے روشن ہونے کے منافی نہیں ہے اسی طرح لوگوں کو دکھ پہنچنا اس کی رحیمی کے منافی نہیں ہے۔ ہر حال میں وہ رحمٰن اور رحیم ہے۔

جو لوگ ظاہری محنت اور بلا اور مشقّت اور مصیبت کو حکمت اور رحمت کہتے ہیں ان کی بنیاد وہی اصولِ فلسفی ہیں وہ کہتے ہیں کہ ظاہر میں یہ

عذاب اور مشقت ہے، لیکن باطن میں یہ رحمت و حکمت ہے۔ اور رحیم و حکیم کی شان یہ ہے کہ مخفی خیر کثیر کو حاصل کرنے کے لئے تھوڑا سا شر حاصل کرنا حکمت اور دانائی ہے، اور وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ جہنم کو اس لئے پیدا کیا کہ بدوں کو نیکوں کے اعمال کی طرف پھیرا جائے۔ ان کا یہ کہنا غلط ہے کہ جہنم اس لئے پیدا ہوئی ہے کہ بد کو نیکی کی طرف رجوع کرے۔ بلکہ جہنم سزائے بدی ہے اور بدی کا انجام ہے، صرف نیکی کی طرف پھیرنے کے لئے نہیں ہے۔ اور پھر جہنم میں کونسا خیر کثیر ہے۔ یعنے جہنم کی تکلیف پاکر کون سا خیر کثیر جہنمیوں کو حاصل ہوگا۔ اور پھر بدوں میں بدی کیوں پیدا کی۔ بدی پیدا کرنے میں کون سا خیر کثیر تھا، اور وہ اس کی یہ مثال دیتے ہیں کہ حضرت خضرؑ نے کشتی توڑ ڈالی اس میں کشتی والوں کے لئے خیر کثیر تھا۔ اور غلام کے قتل میں خیر کثیر کونسا تھا، یعنی غلام کے لئے کیا خیر کثیر تھا؟ اور جبکہ یہ خیر کثیر بغیر شر قلیل کے ممکن تھا تو پھر شر قلیل کے ایجاد میں کون سا خیر کثیر تھا۔ اور میں کہتا ہوں کہ اس فعل پر حضرت موسیٰؑ جیسے جلیل القدر نبی نے اعتراض کیا۔ اور یہاں معمولی سے معمولی آدمی بھی اللہ تعالیٰ کے فعل پر اعتراض نہیں کرتا۔

پس یہ مثال منطبق نہیں ہوتی۔ پس حق یہی ہے کہ وہ رحیم مطلق ہے۔

اب جبکہ یہ ثابت ہو چکا کہ رحیم مطلق وہی ہے اور رحمٰن اس کو کہتے ہیں جو ایسے ذرائع سے نفع پہنچائے جن سے انسان عاجز ہے۔ اور رحیم وہ ہے جو ایسے ذرائع سے نفع پہنچائے جن سے انسان عاجز نہیں ہے تو لابد رحمٰن رحیم سے اعلیٰ اور افضل ہوا۔ پھر افضل کے ذکر یعنی رحمٰن کے ذکر کے بعد ادنیٰ کا ذکر یعنی رحیم کا ذکر بے سود ہے، اس کا کیا حل ہے؟ اس کا حل یہ ہے کہ غیر مقدور منافع بھی مجھ ہی سے حاصل ہوں گے، اور مقدور منافع بھی مجھ

ہی سے حاصل ہوں گے۔ یعنی انسان کو چاہیئے کہ غیر معمولی منافع اللہ تعالیٰ سے طلب کرے۔ جبکہ حضرت موسیٰؑ سے فرمایا کہ مجھ سے ہی اپنی ہانڈی کے لئے نمک مانگ اور اپنی بکری کے لئے چارہ۔

اہلِ تفسیر نے چند نکتے اس مقام پر بیان کئے ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے حضرت مریم علیہا السلام کو ایک رحمت دی اور فرمایا ورحمۃ منا۔ ہم نے اپنے پاس سے اس کو رحمت کر دیا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ کفار اور فجار کی ڈانٹ ڈپٹ سے وہ محفوظ رہیں۔ اور ہم ہر روز ۳۴ مرتبہ اس کو رحمٰن رحیم سے موصوف کرتے ہیں یعنی ۱۷ رکعتیں ہیں۔ ہر رکعت میں دو مرتبہ رحمٰن رحیم کہنا پڑتا ہے اور جب ایک دفعہ کے ذکر نے حضرت مریمؑ کو مکروہات سے نجات دی تو روزانہ ۳۴ مرتبہ کا ذکر بدرجۂ اولیٰ آفات اور عذاب اور نار اور عار سے باعث نجات ہوگا۔

اور انہوں نے یہ بھی کہا ہے کہ رحمٰن اللہ تعالیٰ اس لئے ہے کہ وہ ایسی شئے کا خالق ہے جس پر بندہ قادر نہیں ہے۔ اور رحیم اس لئے ہے کہ وہ ایسی شئے پر قادر ہے کہ بندہ اس شئے کی جنس پر قادر ہے۔ گویا اللہ تعالیٰ کہتا ہے، تو نے نطفہ میرے سپرد کیا، میں نے اچھی صورت بنا کر تیرے حوالے کیا اس لئے میں رحمٰن ہوں۔ اور تو نے طاعتِ ناقص میرے سپرد کی، میں نے خالص جنت تیرے سپرد کر دی۔ اس لئے رحیم ہوں۔

ایک اور روایت میں آیا ہے کہ ایک جوان قریبِ مرگ ہوا۔ اور معاذ اللہ اس کی زبان کلمۂ شہادت سے رُکی۔ لوگوں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو خبر دی۔ آپؐ اٹھ کر اس کے پاس تشریف لائے۔ اور شہادت اس کے سامنے پیش کی۔ وہ ہلتا رہا اور مضطرب رہا، اور اس کی زبان نے کام نہیں

کیا۔ آپ نے فرمایا، کیا یہ نماز نہیں پڑھتا تھا ؟ روزہ نہیں رکھتا تھا؟ زکوٰۃ نہیں دیتا تھا ؟ لوگوں نے عرض کیا، کیوں نہیں۔ (یعنی نماز، روزہ، زکوٰۃ کیا کرتا تھا)۔ آپ نے فرمایا، کیا ماں باپ کو ستاتا تھا ؟ لوگوں نے کہا ہاں۔ آپؐ نے فرمایا اس کی ماں کو لاؤ۔ اس کی ماں آئی۔ وہ بڑھیا کانی تھی۔ آپؐ نے اس سے فرمایا کہ تو نے اس کو معاف کیوں نہیں کر دیا۔ اس نے کہا کہ میں معاف نہیں کرونگی۔ کیونکہ اس نے میرے طمانچہ مارا، جس سے میری آنکھ جاتی رہی۔ آپؐ نے فرمایا، آگ اور ایندھن لاؤ۔ بڑھیا بولی آگ کا کیا کروگے ؟ آپؐ نے فرمایا، تیرے سامنے اس کو آگ میں جلاؤں گا۔ تاکہ جو کچھ اس نے تیرے ساتھ کیا ہے، اس کی سزا اس کو ملے، بڑھیا نے کہا، میں نے معاف کیا۔ میں نے معاف کیا۔ کیا آگ کے لئے میں نے اس کو ۹ مہینے پیٹ میں رکھا تھا؟ کیا آگ کے لئے دو برس اس کو دودھ پلایا تھا۔ اسی وقت اس کی زبان جاری ہو گئی، اور وہ اَشْهَدُ اَنْ لَّا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ کہنے لگا۔

نکتہ اس میں یہ ہے کہ یہ عورت رحیمہ تھی، رحمانہ نہ تھی رحیمہ ہوتے ہوئے آگ سے بچایا۔ اور اللہ تعالیٰ رحمٰن رحیم ہے وہ کیوں کر مومن بندے کو آگ میں جلائے گا۔

ایک اور روایت میں آیا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے جب دندانِ مبارک شہید ہوئے تو انہوں نے فرمایا اللھم اھد قومی فانھم لا یعلمون۔ (یا اللہ میری قوم کو ہدایت کر دے، وہ جانتے نہیں ہیں) اور قیامت کے دن آپؐ اُمتی اُمتی فرمائیں گے۔

اس سے ظاہر ہوا کہ جب ایک رحمت کا یہ اثر ہے، جیسا کہ فرمایا وَمَآ اَرْسَلْنٰكَ اِلَّا رَحْمَةً لِّلْعٰلَمِيْنَ (ہم نے تمام عالموں کے لئے تجھے رحمت

بنا کر بھیجا ہے) تو رحمٰن رحیم کی رحمت کا کیا اثر ہوگا۔ کیونکہ اس کی رحمت لا متناہی ہے، اور بندہ کی محدودیت متناہی ہے۔ اور متناہی غیر متناہی میں فنا ہو جاتی ہے۔ تو بالفرض اگر تمام خلائق کے معاصی اس کی رحمتوں کے بحار میں فنا ہو جائیں گے کیونکہ وہ رحمٰن و رحیم ہے۔

قدریہ نے کہا ہے کہ کیونکر ہو سکتا ہے وہ رحمٰن و رحیم جبکہ وہ خلق کو آگ اور عذابِ ابدی کے لئے پیدا کرتا ہے؟ اور کیوں کر وہ رحمٰن و رحیم ہو سکتا ہے جبکہ وہ کافرمیں کفر پیدا کرتا ہے؟ اور کیوں کر وہ رحمٰن و رحیم ہو سکتا ہے کہ ایمان لانے کا حکم دے اور پھر خود ہی ایمان سے روک دے؟

جبریہ نے کہا کہ عظیم ترین نعمت ایمان ہے۔ کیوں کر ہو سکتا ہے وہ رحمٰن و رحیم جبکہ وہ عظیم ترین نعمت یعنی ایمان بندے میں نہ پیدا کرے۔

اس بات کو دونوں نہ سمجھے کہ وہ مقید رحمٰن و رحیم نہیں ہے بلکہ علی الاطلاق رحیم ہے۔

تفسیر مَالِكِ يَوْمِ الدِّيْنِ

(روزِ جزا کا مالک ہے)

نیک و بد، فرمانبردار اور نافرمان میں فرق ضروری ہے۔ اور یہ فرق روزِ جزا ہی ظاہر ہو سکتا ہے۔ اسی لئے فرمایا لیجزی الذین اساؤ بما عملوا تاکہ بروں کو ان کی بداعمالی کی سزا دے اور فرمایا ویجزی الذین احسنوا بالحسنی۔ اور اچھوں کو ان کی اچھائی کی جزا دے۔ اور یہ بات معلوم ہونی چاہیئے کہ ظالم کو مظلوم پر قابو دینا، پھر اس سے بدلہ نہ لینا یا تو عجز کی وجہ سے ہوتا ہے یا جہل کی وجہ سے۔ یا اس لئے کہ وہ اس ظلم پر راضی ہے یعنی عجز اور جہل اور رضا بالظلم، یہ تین وجہیں ہیں جن کی وجہ سے ظالم سے انتقام نہیں لیا جاتا۔ اور یہ تینوں باتیں اللہ تعالیٰ کے لئے محال ہیں تو لابد وہ ظالم سے بدلہ لے گا اور اس عالم میں یہ بدلہ لینا متحقق نہیں ہے تو لابد دوسرے عالم میں یعنی روزِ جزا بدلہ لے گا۔ بس یہی معنی ہیں مَالِكِ يَوْمِ الدِّيْنِ کے۔

میں کہتا ہوں کہ اس عالم میں اسباب کے ساتھ آثار مربوط ہیں اس لئے اثروں کو اسبابِ ظاہری کی طرف منسوب کیا جاتا ہے۔ اور ہر شخص جو چاہتا ہے سو کرتا ہے۔ اور بھید اس میں یہ ہے کہ دار اور یہ عالم دار العمل ہے۔ اس میں عمل کرنے والوں کو اختیار دیا گیا ہے، اور عمل کرنے کے اسباب انسان اپنے اختیار سے مہیا کرتا ہے۔ لیکن جزا میں بندے کو کچھ دخل نہیں ہے۔ جزا دوسرے کے ہاتھ میں ہے۔ اس لئے فرمایا کہ روزِ جزا کا مالک ہے۔ کیونکہ بندے

تو جزا پانے والے ہیں۔ اور جزا پانے میں بندے کو دخل نہیں ہے، اختیار نہیں، بندے کے لئے مالکیت نہیں ہے، بلکہ مالکیت جزا دینے والے کے لئے ہے اس لئے فرمایا مَالِكِ يَوْمِ الدِّيْنِ (روزِ جزا کا مالک ہے)

ایک روایت میں آیا ہے کہ ایک شخص روزِ جزا پیش ہوگا اور جب وہ اپنے اعمال کو دیکھے گا تو ان میں کوئی نیکی اس کو نظر نہیں آئے گی۔ ندا ہوگی کہ اے شخص اپنے عمل کے باعث جنت میں داخل ہو جا۔ یہ شخص کہے گا الٰہی میں نے کیا عمل کیا۔ اللہ تعالیٰ فرمائے گا کہ ایک روز تو سو رہا تھا اور تو نے ایک کروٹ سے دوسری کروٹ بدلنے میں اللہ کہا تھا، پھر تو سو گیا اور تو بھول گیا۔ اور چونکہ مجھے تو اونگھ اور نیند آتی نہیں، میں نہیں بھولا۔

غرضیکہ جزا دینے کی مالکیت اور اختیار اللہ ہی کو ہے۔ اس لئے انسان کو چاہیئے کہ بداعمالی سے بچے اور نیک اعمالی اختیار کرے اور خاص کر حقوق العباد کا زیادہ خیال کرے۔

ایک روایت میں آیا ہے کہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ، کا کچھ روپیہ ایک مجوسی پر تھا، وہ اس سے تقاضے کے لئے اس کے گھر گئے۔ جب اس کے دروازہ پر پہنچے تو ان کی جوتی میں کچھ نجاست لگ گئی۔ انہوں نے جوتی جو جھٹکی تو نجاست اڑ کر مجوسی کے گھر کی دیوار پر لگ گئی۔ امام ابوحنیفہ رض حیران ہوئے کہ کیا کروں اگر یوں رہنے دیتا ہوں تو اس کی دیوار بدرونق ہو جائے گی۔ اگر کھرچ دیتا ہوں تو چونہ یا مٹی نکل کر دیوار خراب ہو جائے گی انہوں نے دروازہ کھٹکھٹایا۔ لونڈی آئی اس سے کہا کہ اپنے مالک سے کہہ دے کہ ابوحنیفہ دروازے پر کھڑا ہے۔ مالک یہ سن کر آیا اور اس خیال میں تھا کہ ابوحنیفہ تقاضا کرے گا، تو اس نے معذرت شروع کر دی۔ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ، نے کہا، کہ معذرت سے مقدم

واقعہ ہے کہ دیوار کیوں کر پاک ہوگی۔ یہ سن کر مجوسی بولا کہ اب میں اپنے نفس کو پاک کرنے کی کوشش شروع کرتا ہوں۔ اور فی الفور مسلمان ہوگیا۔

نکتہ اس میں یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ نے مجوسی پر ظلم کرنے سے احتراز کیا، اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ مجوسی مسلمان ہوگیا۔ تو جو بھی ظلم سے احتراز کریگا اللہ کے نزدیک اس کا کیا حال ہوگا۔

اب یہاں ایک بحث ہے کہ شئے کا مالک جب ہی کہلاتا ہے جب وہ شئے موجود ہو۔ یعنی جب تک مملوک موجود نہ ہو، مالکیت متحقق نہیں ہوتی اور قیامت اور روزِ جزا اس وقت متحقق نہیں ہے تو پھر کیوں کر وہ مالکِ روزِ جزا اور مالک قیامت ہوگیا، اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ جبکہ قیامت کا وجود ایک امر قطعی اور امر محقق ہے تو گویا فی الحال قیامت موجود ہے۔ یعنی قطعی التحقیق ہونا گویا محقق فی الحال ہونا ہے اس لئے مَالِكِ يَوْمِ الدِّيْن کہا۔

میں کہتا ہوں کہ حق جواب یہ ہے کہ مملوک کا مالک کے ہاتھ میں ہونا بعینہٖ مالک کا مملوک کو ہاتھ میں لینا ہے۔ چونکہ ماضی اور حال اور مستقبل تینوں زمانے اس کے ہاتھ میں ہیں، اور جس طرح زمانۂ حال اس کے ہاتھ میں ہے۔ اسی طرح زمانۂ مستقبل اس کے ہاتھ میں ہے۔ لہٰذا روزِ جزا یعنی زمانۂ مستقبل اس کے ہاتھ میں ہے، اسی طرح جس طرح زمانۂ حال اس کے ہاتھ میں ہے۔ لہٰذا قیامت موجود ہے۔ زمانے کے اگلے اور آئندہ آنے والے ٹکڑے میں اگرچہ ہمارے اعتبار سے مستقبل غیر حاضر ہے۔ لیکن اللہ تعالیٰ کے سامنے زمانۂ مستقبل اسی طرح حاضر ہے جس طرح حال۔ لہٰذا وہ زمانے کی پوری لڑی کا مالک ہے۔ اور اس کے سامنے لڑی کا ہر جزو حاضر اور موجود ہے۔ ماضی، حال، مستقبل ہمارے اعتبار سے ہے۔ آج اس وقت ازل سے ابد تک بیک آن اس کے سامنے پورا

زمانہ اور زمانیات حاضر ہیں۔ بس یہ جواب حق ہے۔

قدریہ نے کہا کہ اگر بندوں کے فعل کا خالق اللہ تعالیٰ ہوگا تو ثواب و عقاب اور جزا سزا باطل ہو جائیں گے۔ کیونکہ بغیر عمل کے ثواب عبث ہے اور بغیر عمل کے عقاب و عذاب ظلم ہے! دراس تقدیر پر اللہ مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ نہ رہا۔

جبریہ نے کہا کہ اگر بندے کے فعل کا وہ خالق نہ ہوگا تو وہ بندوں کا اور ان کے اعمال کا مالک نہ ہوگا۔

اور اجماع مسلمین ہے کہ اللہ تعالیٰ افعال عباد اور عباد کا مالک ہے۔ تو لا محالہ وہ افعالِ عباد کا خالق ہے تو لابد وہ مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ ہے۔

اور یہاں ایک بات یہ بھی سمجھ لینی چاہیئے کہ رب اس عالم میں ہے اور مالک اس عالم میں۔ اور رحمٰن ورحیم دونوں عالموں میں ہے اس لئے رحمٰن ورحیم۔ بسم اللہ میں۔ اور الحمد للہ میں دونوں جگہ لایا اور دو دفعہ لایا اور رب صرف یہاں ہے اور مالک صرف وہاں ہے۔ اس لئے ایک ایک دفعہ دونوں اسموں کا ذکر کیا۔

اب یہاں ایک بحث فلسفی کی ہے کہ ملک قدرت کا نام ہے۔ مالک کے معنے قادر کے ہیں۔ تو کہتا ہے فلسفی کہ اللہ تعالیٰ مالکِ موجودات ہے یا مالکِ معدومات ہے۔ اگر یہ کہو کہ مالکِ موجودات ہے تو یہ محال اور باطل ہے۔ کیونکہ ایجاد موجودِ محال ہے۔ پس اللہ تعالیٰ کو موجود پر جو قدرت ہے وہ صرف معدوم کرنے کی ہے۔ اور اس وقت وہ مالکِ معدومات ہے اور اگر یہ کہو کہ وہ مالکِ معدومات ہے تو صرف معدومات پر اس کی ملک اور ملکیت ثابت ہوئی اور موجودات میں اس کی مالکیت ختم ہوئی۔

اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ مالکِ موجودات ہے اور اس کے معنے یہ ہیں کہ ایک موجود کی صفت کو بدل کر دوسری صفت کے ساتھ متصف کر دیتا ہے یا موجود کو معدوم کر دیتا ہے۔

میں کہتا ہوں کہ اس وقت مالکِ صفت موجودات ہوا۔ مالک موجودات نہیں ہوا یا مالک معدومات ہوا۔ جیسا کہ مستدل نے کہا ہے۔

اور یہ جواب بالکل غلط ہے۔ بلکہ میں کہتا ہوں کہ حق جواب یہ ہے کہ ایجاد موجود کو جو تم محال کہتے ہو تو پھر موجود کیوں کر موجود ہوگا۔ موجود بے ایجاد متصور کب ہے۔ اور ایجاد موجود کو محال اس طرح کہنا کہ وہ حاصل کی تحصیل ہے یہ غلط ہے بلکہ حاصل کی تحصیل تو اس وقت ہوگی کہ جب موجود ہونے کا پھر اس کو ایجاد کیا جائے گا۔ اور ایسا نہیں ہے بلکہ اسی ایجاد سے موجود ہوا ہے۔ یعنی موجود نہ ایجاد سے مقدم ہے اور نہ مؤخر ہے۔ بلکہ اس ایجاد کے ساتھ ساتھ ہے۔ اگر موجود ایجاد سے مقدم ہوگا تو حاصل کی تحصیل لازم آئے گی۔ اور موخر ہوگا تو اجتماع النقیضین لازم آئے گا لیکن ایجاد سے موجود نہ مقدم ہے نہ مؤخر ہے، بلکہ ساتھ ساتھ ہے۔ لہٰذا اللہ تعالےٰ مالک موجودات ہے۔ اور یہ مغالطہ تقریبًا عامۃ الورود ہے۔ یعنے اکثر جگہ وارد ہوتا ہے اور وہ یہ ہے کہ ایجاد موجود محال ہے جیسا کہ اوپر گزرا اور اس کی پوری تقریر یہ ہے کہ ایجادِ عالم عالم کے موجود ہونے کے وقت ہے یا معدوم ہونے کے وقت ہے۔ اگر ایجادِ عالم، عالم کے موجود ہونے کے وقت ہے تو حاصل کی تحصیل ہے یعنی عالم موجود تھا۔ پھر ایجاد سے اس کا موجود ہونا حاصل کیا۔ اور اگر معدوم ہونے کے وقت ایجاد ہوا، اور ایجاد کو وجود لازم ہے تو معدوم ہونے کے وقت موجود ہوگیا۔ یہی اجتماع النقیضین ہے لہٰذا

ایجادِ عالم محال ہے۔ دہریہ اور اصحاب بخت و اتفاق نے یہ شبہ ایجاد کیا۔ اور موجدِ عالم کا انکار کیا۔ اور یہی شبہ یہود نے پیش کیا کہ توراۃ کس وقت منسوخ ہوئی۔ منسوخ ہونے کے وقت یا غیر منسوخ ہونے کے وقت۔ منسوخ ہونے کے وقت نسخ تحصیل حاصل ہے۔ غیر منسوخ ہونے کے وقت اجتماع النقیضین ہے۔ الغرض ہر جگہ یہ شبہ وارد ہو سکتا ہے۔ جیسے تو کہے کسی چیز کو کاٹنے کے بعد اس شے کو نہیں کاٹا کیونکہ کاٹنا یا کٹنے کے وقت ہے یا نہ کٹنے کے وقت۔ کٹنے کے وقت تحصیل حاصل ہے۔ نہ کٹنے کے وقت اجتماع النقیضین ہے۔

ہر فعل کے حادث ہونے کو نہ حادث ہونا ثابت کرنے کے لئے یہی شبہ ہے مثلاً تو کہے کہ اللہ نے سورج کو روشن کیا یہ باطل ہے۔ کیونکہ سورج کو روشن ہونے کے وقت روشن کیا۔ تو تحصیل حاصل ہے۔ اور غیر روشن یعنی تاریک ہونے کے وقت روشن کیا۔ یعنی جس وقت وہ تاریک تھا اسی وقت وہ روشن ہوا۔ یہی اجتماع النقیضین ہے۔ یا جیسے تو کہے عورت کو طلاق دینے کے بعد طلاق نہیں دی۔ کیونکہ طلاق مطلقہ ہونے کے وقت دی یا غیر مطلقہ ہونے کے وقت، اگر مطلقہ ہونے کے وقت طلاق دی تو حاصل کی تحصیل ہے۔ اور غیر مطلقہ ہونے کے وقت طلاق دی تو اجتماع النقیضین ہے۔ اور حل یہ ہے کہ وجود اسی ایجاد سے ہے اس ایجاد سے مقدم نہیں ہے جو تحصیل حاصل ہو، اور مؤخر بھی نہیں ہے جو اجتماع النقیضین ہو۔ یعنی مطلقہ اسی طلاق سے ہوئی ہے اور روشن اسی روشن کرنے سے ہوا ہے۔

جاننا چاہیئے کہ مَالِكِ يَوْمِ الدِّيْنِ میں مالک کی جگہ مَلِكِ بھی بعض قرأت میں آیا ہے۔ جنہوں نے مَالِكِ پڑھا ہے ان کی دلیل یہ ہے کہ مَالِک ... [illegible]

کی موجب ہے۔ لہٰذا مالک زائد ثواب کا موجب ہے بمقابلہ ملک کے۔

یہ استدلال صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ حرف زائد اگر منزل من اللہ نہیں ہے تو کیونکر زائد ثواب کا موجب ہو سکتا ہے اور انہوں نے یہ بھی کہا ہے کہ روزِ جزا ملوک بہت سے ہوں گے، مالک صرف اللہ ہی ہوگا، یہ بھی غلط ہے اس لیے کہ جس طرح ملوک کثیر ہوں گے اسی طرح مالک کثیر ہوں گے اور یہ وہی مالک ہوں گے جن کے بہت سے مملوک لونڈی غلام تھے۔

اور انہوں نے یہ بھی کہا ہے کہ مالک کبھی ملک ہوتا ہے کبھی نہیں ہوتا۔ اور ملک کبھی مالک ہوتا ہے کبھی مالک نہیں ہوتا۔ تو اس طرح تو مالک اور ملک برابر ہیں۔ لیکن مالکیت سبب تصرّف ہے، اور ملکیت یعنی بادشاہت، سببِ تصرّف نہیں ہے۔ لہٰذا مالکیت ملکیت سے افضل ہے۔

یہ بھی غلط ہے، اس لیے مالکیت صرف اپنے مملوک میں سبب تصرف ہے۔ اور ملکیت تمام مالکوں اور مملوکوں میں سبب تصرّف ہے ورنہ نظام ملکیت بادشاہت خلافت باطل ہو جائے گا۔ اس کے علاوہ میں کہتا ہوں کہ غیر مالک مثلاً مینیجر اور نائب اور ملازم اعلیٰ کو سببِ تصرّف حاصل ہے۔ لیکن وہ مالک سے افضل نہیں ہیں۔

اور انہوں نے یہ بھی کہا ہے کہ مالک کو لونڈی غلام پر زیادہ زور ہے بمقابلہ ملک کے ملک کو رعیت پر اتنا زور نہیں ہے۔ لہٰذا مالک ملک سے افضل ہے۔ یہ بھی غلط ہے۔ ملک کو مالک، مملوک اور غیر مالک سب پر زور ہے یعنی ملک کو مملوک اور مملوک کے مالک اور غیر مالک سب پر زور ہے۔

اور انہوں نے یہ بھی کہا ہے کہ رعیت کو بادشاہ سے آزاد ہونے کا اختیار ہے۔ اور لونڈی یا غلام کو مالک سے آزاد ہونے کا اختیار نہیں ہے۔ لہٰذا مالک کو ملک سے زیادہ قابو ہے۔ لہٰذا مالک ملک سے افضل

ہے۔ یہ بھی غلط ہے۔ اس لئے کہ رعیت میں جب قوّت ہوتی ہے تو بادشاہ کی مرضی کے خلاف بغاوت کرکے آزاد ہو جاتی ہے۔ اسی طرح غلام میں جب قوّت ہو جاتی ہے تو وہ مالک کی مرضی کے خلاف آزاد ہو جاتا ہے بلکہ کبھی مالک کو قتل بھی کر دیتا ہے۔

اب اگر تو یہ کہے کہ شریعت کے خلاف ہے تو میں کہوں گا کہ رعیت کا بادشاہ سے بغاوت کرنا بھی شریعت کے خلاف ہے۔

اور انہوں نے یہ بھی کہا ہے کہ بادشاہ پر رعیت کے حال کی رعایت واجب ہے۔ اور رعیت پہ بادشاہ کی خدمت واجب نہیں ہے لیکن لونڈی غلام مملوک پر مالک کی خدمت واجب ہے۔ لہٰذا لونڈی غلام میں اطاعت کا مادّہ بہ نسبت رعیت کے زیادہ ہے۔ لہٰذا مالک ملک سے زیادہ مطاع ہے اور ملک سے افضل ہے۔ یہ بھی غلط ہے۔ رعیت کی اطاعت ملک کے لئے زیادہ ہے، لونڈی غلام کی اطاعت مالک کے لئے زیادہ نہیں ہے، ورنہ نظام سلطنت باطل ہو جائے گا۔ یعنی رعیت بادشاہ کی زیادہ مطیع ہے، مملوک مالک کا اتنا مطیع نہیں ہے۔

اور جن لوگوں نے کہا ہے کہ ملک مالک سے افضل ہے ان کی دلیل یہ ہے کہ مالک تو شہر میں، ملک میں بہت سے ہوتے ہیں۔ لیکن مَلِک ایک ہی ہوتا ہے۔ اور وہ سب لوگوں سے بلند ترین ہستی ہوتی ہے۔ یہ بھی صحیح نہیں ہے کیونکہ مَلِک کی شخصیت مالکیت کو لئے ہوئے ہے۔ یعنی مَلِک میں مالکیت کے معنے موجود ہیں۔ اسی مالکیت کی بنا پر مَلِک کو عوام پر فضیلت حاصل ہے۔

میں کہتا ہوں کہ اگر دلیل سے ایک لفظ کی دوسرے لفظ پر فضیلت ثابت ہو جائے تو یہ ضروری نہیں ہے کہ وہ اللہ کا کلام ہو اگر مالک کی مَلِک پر

فضیلت ثابت ہو جائے یا ملک کی مالک پر فضیلت ثابت ہو جائے تو یہ ثبوت یہ نہیں چاہتا کہ یہ اللہ کا کلام ہو۔ اللہ کے کلام کے لئے صرف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل متواتر چاہیئے۔ اور اس مقام میں لفظ مالک کی نقل متواتر ہے اور مَلِكِ النَّاسِ میں مَلِک کی نقل متواتر ہے۔ اگرچہ واقع میں اللہ تعالیٰ مالک بھی ہے، اور ملک بھی ہے لیکن لفظ وہی قرارت ہوگا، جو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول بالتواتر ہوگا۔

اب یہ بات سمجھنی چاہیئے کہ رحمٰن اور رحیم بسم اللہ اور الحمدللہ دونوں جگہ آیا ہے، اور رب الحمد میں آیا ہے۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ رحمت ربوبیت سے فائق ہے۔ لیکن خدا کی رحمت پر گھمنڈ کر کے ترک عمل نہیں چاہیئے، کیونکہ وہ مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ ہے۔

اور یہ بات بھی یاد رکھنی چاہیئے کہ یہاں اللہ تعالیٰ نے پانچ نام ذکر کئے ہیں۔ اللہ۔ رب۔ رحمٰن۔ رحیم۔ مالک۔ تو گویا اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ میں نے تجھے پیدا کیا، اس لئے تو میں اللہ ہوں۔ پھر مختلف نعمتوں سے تیری پرورش کی، اس لئے میں رب ہوں۔ پھر تو نے نافرمانی کی اور میں نے تیری عیب پوشی کی اس لئے میں رحمٰن ہوں۔ پھر تو نے توبہ کی اور میں نے تجھے بخش دیا۔ اس لئے میں رحیم ہوں پھر تجھے جزا کا دینا بہت ضروری ہے۔ اس لئے میں مالکِ یوم الدین ہوں۔

تفسیر

اِیَّاکَ نَعْبُدُ وَاِیَّاکَ نَسْتَعِیْنُ

(تیری ہی ہم عبادت کرتے ہیں اور تجھی سے مدد چاہتے ہیں)

مفسرین نے فرمایا ہے کہ عبادت اس فعل کو کہتے ہیں جو غیر کی تعظیم کی لئے کی جائے۔ یعنی عبادت غایت تعظیم کا نام ہے۔ اور بعض مفسرین نے کہا ہے کہ جس فعل سے اللہ راضی ہو اس فعل کو عبادت کہتے ہیں۔

میں کہتا ہوں کہ یہ دونوں تفسیریں غلط ہیں۔ پہلی تفسیر تو اس لئے غلط ہے کہ تعظیم بادشاہوں۔ امیروں۔ پیروں۔ استادوں کی سب کی ہوتی ہے۔ اور ان کے قدموں پر سر رکھ دیا جاتا ہے۔ اور ان کے سامنے ہاتھ باندھ کر کھڑا ہوا جاتا ہے۔ یہ غایت تعظیم تو ہے مگر عبادت نہیں ہے۔ کوئی یہ نہیں کہتا کہ اس نے بادشاہ کی، پیر کی، استاد کی عبادت کی۔ بلکہ یہ کہا جاتا ہے کہ اس نے تعظیم کی تو یہاں تعظیم تو متحقق ہے، مگر عبادت متحقق نہیں ہے اس کے علاوہ روزے اور زکوٰۃ میں تعظیم ظاہر نہیں ہوتی۔ اور یہ دونوں عبادتیں ہیں۔

اور دوسری تفسیر بھی غلط ہے، یعنی جس فعل سے خدا راضی ہو اس کو عبادت کہنا یہ بھی غلط ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا الم اعھد الیکم یا بنی آدم ان لا تعبد والشیطان (کیا میں نے تم سے تقید سے نہیں کہا تھا کہ اے بنی آدم شیطان کی عبادت نہ کرنا) اللہ تعالیٰ نے شیطان کی عبادت کو عبادت کہا۔ اور شیطان کی عبادت سے اللہ راضی نہیں ہے۔ اور ہم نے یہ کہا

کہ عبادت اسے کہتے ہیں کہ جس سے اللہ راضی ہو۔ اور ظاہر ہے کہ اللہ راضی نہیں ہے کسی کی بھی عبادت سے۔ شیطان کی عبادت، جنوں کی عبادت جیسے فرمایا بل یعبدون الجن (بلکہ وہ جنوں کی عبادت کرتے ہیں) مسیح کی عبادت۔ ملائکہ کی عبادت، سورج و کواکب کی عبادت۔ یہ سب کی سب عبادتیں ہیں۔ مگر ان میں سے کسی سے بھی اللہ راضی نہیں ہے۔

اس کے علاوہ میں پھر کہتا ہوں کہ ایمان اور معاملات صحیحہ سے جیسے پورا تولنا وغیرہ وغیرہ۔ ان معاملات صحیحہ اور ایمان سے اللہ راضی ہے تو چاہیئے کہ ایمان اور معاملات عبادات ہو جائیں۔ کیونکہ اللہ جس طرح عبادت سے راضی ہے اسی طرح ایمان اور معاملہ کی درستی سے بھی راضی ہے۔ الغرض یہ دونوں تعریفیں بالکل غلط ہیں)۔

بعض اماموں نے عبادت کے معنی اطاعت کے بیان فرمائے ہیں۔ یہ بھی غلط ہے۔ کیونکہ عبادت بتوں کی، مسیح علیہ السلام کی، آگ کی، کواکب کی سب کی ہوتی ہے، مگر اطاعت ان میں سے کسی کی نہیں ہوتی۔ کیونکہ اطاعت، تو امتثال امر کو کہتے ہیں۔ یعنی کہنا ماننے کو اطاعت کہتے ہیں۔ اور مسیح علیہ السّلام نے، بتوں نے، جنوں نے، ملائکہ نے، کواکب نے اپنے عبادت گزاروں کو کبھی بھی یہ نہیں کہا تھا کہ ہماری عبادت کرو۔ تو یہاں عبادت تو متحقق ہے۔ مگر اطاعت متحقق نہیں ہے۔ تو معلوم ہو گیا کہ عبادت اطاعت نہیں ہے۔

نیز معاملہ میں بھی اطاعت ہوتی ہے تو چاہیئے کہ معاملہ عبادت ہو جائے نیز ایمان میں بھی اطاعت ہوتی ہے تو چاہیئے کہ ایمان بھی اطاعت ہو جائے نیز اطاعتِ رسول اطاعتِ الٰہی ہے جیسے فرمایا مَنْ یُّطِعِ الرَّسُوْلَ

فَقَدْ اَطَاعَ اللّٰہَ (جس نے رسولؐ کی اطاعت کی اس نے اللہ کی اطاعت کی)
اب اگر اطاعت عبادت ہوگی تو عبادتِ رسولؐ عبادتِ الٰہی ہوگی۔ حالانکہ
عبادت رسولؐ کفر اور حرام ہے۔ جیسے فرمایا وَلَا یُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهٖٓ اَحَدًا
اس سے ظاہر ہوگیا کہ عبادت اطاعت نہیں ہے۔

میں کہتا ہوں کہ کائنات دو قسم پر منقسم ہے۔ ایک مکلّف جیسے
انسان اور باقی تمام اشیاء غیر مکلّف ہیں۔ اور تمام اشیاء انسان کے لئے ہیں
جیسے کہ فرمایا خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِی الْاَرْضِ جَمِیْعًا (تمام روئے زمین کی چیزیں
تمہارے لئے پیدا کی ہیں) اور فرمایا وَسَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِی السَّمٰوٰتِ وَ
مَا فِی الْاَرْضِ (تمہارے لئے کائناتِ سماوی اور ارضی کو مسخر کر دیا ہے) اور
نیز انسان کی خلقت تمام اشیاء سے مؤخر ہے۔ اس سے ظاہر ہوگیا کہ مقصد
صنعتِ انسان ہی ہے۔ باقی تمام اشیاء انسان کے لئے ہیں۔ اور یہ تمام
اشیاء انسان کے مقومات میں سے ہیں۔ اور ان سے انسان کا وجود بنتا ہے
لیکن بننے کے بعد یعنی انسان انسان ہونے کے بعد کس کے لئے ہے۔ بس
عبادت اسی کا نام ہے، یعنی ایسے اعمال کرنے جن سے انسان بنتا ہے
اور باقی رہتا ہے۔ ایسے اعمال کا نام معاملہ اور حقوق العباد ہے۔ اور ایسے
اعمال کرے جن سے یہ ظاہر ہو کہ انسان دوسرے کے لئے ہے، اسی کا
نام عبادت ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ انسان انسان ہونے کے بعد اگر اپنے وجود کو دوسرے
پر نثار کر دے اور مٹا دے اور فنا کر دے اسی کو عبادت کہتے ہیں اور اگر
ایسے افعال کرے کہ دوسروں کو اپنے میں مٹا دے۔ اپنے پر فنا کرے، اپنے
پر نثار کر دے، اسی کو معاملہ کہتے ہیں۔ اب اگر انسان نے شیطان اور

شیاطین اور جنوں اور ملائکہ اور مسیح علیہ السلام اور کواکب، شمس و قمر اور اصنام پر اپنے آپ کو مٹایا ہے۔ تو یہ عبادت غیر اللہ کی ہے۔ اور اگر اللہ پر اپنے آپ کو نثار کیا ہے تو یہ عبادت اللہ کی کہلاتی ہے۔

غرضیکہ عبادت کے یہ معنی ہیں کہ انسان دوسرے پر مٹ جائے اور دوسرے کا ہو جائے، اور دوسرے کے لئے ہو جائے۔ اور دوسرے کو اپنائے اور اپنا کرے، اور اپنے لئے کرے، یہ معاملہ ہے۔ اور غایت تحقیق ہے۔

اب تو اگر یہ کہے کہ یہی تو عشق کے معنی ہیں کہ انسان دوسرے کا ہو جائے۔ تو عشق اور عبادت اس تعریف کی بنا پر ایک چیز ہو گئی تو میں کہوں گا کہ عشق اضطراری ہے اور عبادت اختیاری ہے۔ یعنی انسان اپنے اختیار سے دوسرے کا بندہ ہو جائے تو یہ بندہ ہونا بااختیار خود عبادت ہے۔ اور اگر بلا اختیار بندہ ہو جائے تو یہ عشق ہے۔

نکتہ:۔ وہ ذات کہ جس پر انسان کو فنا اور نثار ہونا چاہیئے وہ صرف اللہ کی ذات ہے۔ اس بات کے شعور کو ہی ایمان کہتے ہیں۔ اور اس شعور کو پیدا کرانے میں جو چیزیں اس شعور پر دلالت کرتی ہیں۔ جیسے ملائکہ اور انبیاء اور کتب اور روز جزا وغیرہ ان سب کے شعور کو بھی ضمناً ایمان کہا جاتا ہے۔ حقیقت میں صرف وہ ذات کہ جس پر نثار ہوا جاتا ہے، اس ذات کا شعور مع اس وصف نثاریت کے ایمان کہلاتا ہے۔ اور چونکہ اس کا شعور بغیر ملائکہ اور انبیاء اور کتب اور دار الجزا کے ہو نہیں سکتا اس لئے ان اشیاء کے شعور کو بھی ایمان گنوایا گیا۔ غور کرو۔ اور اگر نعوذ باللہ اس ذات کا مع اس وصف کے شعور نہ ہو خواہ دوسری ذات کا اس ذات کے ساتھ شعور ہو خواہ صرف دوسری ذات کا شعور خواہ سرے سے شعور ہی نہ ہو غرضیکہ

اس ذات کا مع اس وصفِ نثاریت کے شعور کا نہ ہونا ہی کفر کہلاتا ہے۔ اگر دوسری ذات کو اس وصف کے ساتھ شریک کر لیا تو یہ کفر شرک کہلاتا ہے اور بے شعوری دہریت کہلاتی ہے۔ اور جو اشیاء اس شعور پر دلالت کرتی ہیں، ان کی بے شعوری مثلاً ملائکہ کا انکار، نبوت کا انکار، کتاب کا انکار، روزِ جزا کا انکار، یہ سب بھی کفر کہلاتے ہیں۔

تحقیق، مستحقِ عبادت صرف اللہ کی ذات ہے۔ کائنات میں سے کوئی اور نہیں ہے۔

دلیل :۔ کائنات تمام کی تمام انسان کے لئے ہے۔ اب انسان اگر کائنات کے لئے ہو جائے گا تو کائنات اپنی جگہ تباہ ہو جائے گی، اور انسان اپنی جگہ تباہ ہو جائے گا۔ یعنی کائنات انسان کے لئے تھی، اب کائنات انسان کے لئے نہ رہی۔ انسان کائنات کے لئے نہ تھا، اب کائنات کے لئے ہو گیا تو نظام الٹ پلٹ ہو گیا۔ مثلاً بکرا انسان کی غذا تھی اور بکرے کو انسان پر فنا ہونا تھا۔ اب انسان بکرے کی غذا ہو گئی، اور انسان بکرے پر فنا ہو گیا۔ تو نہ بکرا بکرا رہا نہ انسان انسان رہا۔ اس لئے کائنات میں کوئی بھی اس قابل نہیں ہے کہ انسان اس پر مٹے اور فنا ہو اور نثار ہو اگر ایسا ہو گیا تو نظامِ عالم درہم برہم ہو جائے گا۔ اسی لئے فرمایا لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا یعنی اگر کائنات میں سے کوئی بھی مستحقِ نثاریت ہو گا تو نظامِ کائنات درہم برہم ہو جائے گا۔ یعنی زمین و آسمان میں غیر اللہ ہوں گے تو زمین و آسمان انتظام سے خارج ہو جائیں گے غور کرو کہ اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی معبود نہیں ہے اور ہم نے جو عبادت کی یہ تعریف کی ہے اس سے کوئی عبادت خارج نہیں ہوتی، یہ جامع

اور مانع تعریف ہے۔

اب جبکہ یہ ثابت ہو چکا کہ عبادت کے معنی نثار اور فنا ہونے کے ہیں تو انسان کیوں کر فنا ہو، کیونکر اس پر نثار ہو اس کا کیا طریقہ ہے؟

اس پر فنا ہونے کا طریقہ یہ ہے کہ اپنی رائے سے اس پر فنا نہ ہو کیونکہ یہ اپنے اوپر فنا ہونا ہوا، اس پر فنا ہونا نہ ہوا۔ اس کے علاوہ کسی دوسرے کی رائے سے اس پر فنا نہ ہو۔ کیونکہ یہ بھی دوسرے پر فنا ہونا ہوا۔ اس پر فنا ہونے کے معنی یہ ہیں کہ اس کے حکم کے مطابق اس پر فنا اور نثار ہو۔ اور اس کا یہ حکم اور یہ امر براہِ راست نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ اس کا براہ راست حکم تکوینی اور جبری ہے۔ یعنی اللہ تعالیٰ کا براہِ راست حکم محکوم کو اس حکم کے ماننے پر مجبور کر دیتا ہے۔ لہٰذا حکم تکلیفی براہِ راست نہیں ہو سکتا بلکہ غیر کے واسطے سے ہو گا۔ اور تمام کائنات کے واسطے سے اگر یہ حکم ہو گا تب بھی انسان مجبور ہو جائے گا۔ یعنی اگر زمین آسمان یہ کہہ دے کہ یہ حکم الٰہی ہے یا سورج و چاند یا ملائکہ یا حیوانات حکم الٰہی پہنچا دیں تو انسان اس کے ماننے پر مجبور ہو جائے گا۔ مختار نہیں رہے گا۔ لہٰذا ایسا واسطہ ہونا چاہیئے کہ انسان حکم سُننے کے بعد مختار رہے مجبور نہ ہو جائے۔ اور وہ واسطہ صرف انسان ہی ہو سکتا ہے۔ لہٰذا جس انسان کے واسطے سے یہ حکم الٰہی انسانوں کو پہنچے گا، وہی انسان نبی کہلاتا ہے۔ لہٰذا نبی جس طرح اللہ تعالیٰ پر بندوں کو نثار کرائے بس وہی طریقہ نثار ہونے کا ہے۔ اور کوئی طریقہ نہیں ہے

جاننا چاہیئے کہ اللہ تبارک و تعالیٰ کے قول اِیَّاکَ نَعْبُدُ میں حصر ہے۔ یعنی تیری ہی ہم عبادت کرتے ہیں، تیرے سوا کسی کی عبادت ہم نہیں کرتے۔ اس حصر کی وجہ مفسرین نے یہ بتائی ہے کہ چونکہ اللہ تعالیٰ

کے بے شمار انعامات بندے پر ہیں اس وجہ سے اللہ تعالیٰ ہی معبودیت کے لائق ہے۔

ان کے قول کا خلاصہ یہ ہے کہ علّت عبادت انعام و احسان ہے میں کہتا ہوں کہ علت معبودیت اگر انعام و احسان ہوگا تو اللہ تعالیٰ ازل میں معبود نہیں ہوگا کیونکہ ازل میں نہ عابد ہے نہ احسان و انعام ہے بلکہ میرے نزدیک عبادت کی علّت خطابِ اوّل ہے۔ اور وہ خطاب خطابِ تکوینی، یعنے قول کن۔ اس کن سے یہ پیدا ہوا اور اس کا وجود اس کن سے حاصل ہوا۔ اور وجود حاصل ہوتے ہی اس نے کہا کہ اے رب اب میں کیا کروں؟ اب اس کو دوبارہ خطابِ تکلیفی ہوا کہ ایسا کر، ایسا کر۔ اور ایسا نہ کر ایسا نہ کر۔ تو علّت عبادت صرف خطابِ تکوین و ایجاد ہے۔ یعنی اللہ تعالیٰ ہی معبود ہونے کے لائق ہے۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ موجد اور خالق ہے۔ لہٰذا ہر وہ شئے کہ جس کو اللہ تعالیٰ نے پیدا کیا ہے، اس کا پیدا ہونا ہی اس کے تسبیح کرنے اور تحمید کرنے اور عبادت کرنے کو چاہتا ہے۔ جیسا کہ فرمایا وان من شئ الا یسبح بحمدہ یعنی ہر شئے اس کی تسبیح اور تحمید کررہی ہے۔ ہاں اتنی بات ضرور ہے کہ ولکن لا تفقھون تسبیحھم کہ تم ان کی تسبیح سمجھتے نہیں ہو۔ اور فرشتوں کے متعلق فرمایا کہ ومن عندہ لایستکبرون عن عبادتہ اور جو اس کے پاس ہیں یعنی ملائکہ، وہ اس کی عبادت کرنے سے اکڑتے نہیں ہیں۔ اس سے معلوم ہوگیا کہ ساری مخلوق اس کی تسبیح اور تحمید اور عبادت میں لگی ہے۔

اب اگر تو یہ کہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْاِنْسَ اِلَّا لِیَعْبُدُوْنَ (میں نے جنوں اور آدمیوں کو عبادت کے لئے پیدا کیا) اس آیت

سے معلوم ہوتا ہے کہ جن وانس عبادت کیلئے ہیں۔ باقی کائنات عبادت کے لئے نہیں ہے۔

اس کا حل یہ ہے کہ یہاں یعنی اس آیت میں حصر عبادت میں ہے جن و انس میں نہیں ہے۔ یعنی آیت کے یہ معنی نہیں ہیں کہ میں نے صرف جنوں اور آدمیوں کو عبادت کے لئے پیدا کیاہے بلکہ آیت شریفہ کے یہ معنی ہیں کہ میں نے جنوں اور آدمیوں کو تو صرف عبادت ہی کے لئے پیدا کیا ہے اور باقی کائنات کو عبادت کے لئے۔ اور عبادت کے علاوہ اور بہت سے کاموں کے لئے پیدا کیا ہے۔

اب دونوں آیتوں میں تطابق ہو گیا۔ اب اگر تو یہ کہے کہ بہت سے آدمی بھی عبادت نہیں کرتے تو اس کا جواب مفسرین نے یہ دیا ہے کہ عبادت سے مراد امر بالعبادت ہے۔ یعنی میں نے جنوں اور آدمیوں کو اس لئے پیدا کیا ہے کہ ان کو عبادت کا حکم کروں۔ اس پر اعتراض یہ ہے کہ یہ تفسیر مجانین اور اطفال کو شامل نہیں ہے۔ کیونکہ وہ قابلِ امر و خطاب نہیں ہیں۔ اور نیز ملائکہ کو بھی امر کیا گیا ہے جنوں اور آدمیوں کی تخصیص کیسی ہے کیونکہ فرمایا لا یسبقونہ بالقول وھم بامرہ یعملون (اس کے سامنے فرشتے دم نہیں مارتے اور اس کے حکم پر عمل کرتے ہیں)

اور بعض لوگوں نے عبادت کے معنے اطاعت کے کئے ہیں۔ اس پر اعتراض یہ ہے کہ اطاعت تو زمین و آسمان بھی کر رہے ہیں۔ جیسے فرمایا قالتا اتینا طائعین (زمین اور آسمان نے کہا کہ ہم دونوں تیرے مطیع اور فرمانبردار ہیں) نیز اطاعت اس وقت جبری ہو گی کیونکہ کافر کفر پر اطاعت کر رہے ہیں۔ مومن ایمان پر اطاعت کر رہے ہیں۔ بلکہ حق یہ ہے کہ کافر انسان ہی نہیں ہے۔ کیونکہ فرمایا اُولٰٓئِكَ هُمْ شَرُّ الْبَرِيَّةِ یعنی کافر بدترین خلائق ہیں۔ لہٰذا جن وانس سے مراد مومن جن اور مومن انس

ہیں۔ اور اس کی طرف اشارہ اوپر کی آیت میں موجود ہے فَذَكِّرْ فَاِنَّ الذِّكْرٰى تَنْفَعُ الْمُؤْمِنِيْنَ (سمجھائے جا، سمجھانا مومنوں کو نفع بخش ہے) کیونکہ میں نے مومن جن وانس کو عبادت کے لئے پیدا کیا ہے اس لئے سمجھانا ان کو نفع بخش ہے۔

اب اگر تو یہ کہے کہ مومن انسان معاملات بھی کرتے ہیں، صرف عبادت ہی نہیں کرتے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ معاملات سے قبل انسان انسان ہی نہیں ہے۔ معاملات کی درستی کے بعد انسان انسان ہوگا۔ پھر انسان ہونے کے بعد عبادت کریگا۔ مطلب یہ ہے کہ انسان معاملات کی درستی سے قبل انسان کہلانے کا ہی مستحق نہیں ہے معاملہ کی درستی کے بعد انسان انسان کہلانے کا مستحق ہوگا۔ پھر عبادت کریگا۔

اور انہوں نے یہ بھی کہا ہے کہ اللہ تعالیٰ ہی مستحقِ عبادت ہے۔ اس حصر کی وجہ یہ بھی ہے کہ اللہ تعالیٰ کے پانچ نام یہاں ہیں۔ اللہ[۱]، رب[۲]، رحمٰن[۳]، رحیم[۴]، مالکِ[۵] یوم الدین۔

اور بندے کے تین حال ہیں۔ ماضی، حال، مستقبل، بندہ ماضی میں معدوم محض تھا، اللہ تعالیٰ نے اسے موجود کیا۔ جاہل تھا علم عنایت کیا۔ عاجز تھا قدرت عنایت کی۔ بس یہی وجوہ ہیں جن کی بناء پر وہ الٰہ اور اللہ ہے۔ اور حاضر حال میں بندے کی حاجتیں شدید تر ہوگئیں تو اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ میں الٰہ تو اس لئے ہوں کہ میں نے تجھے عدم سے وجود کی طرف منتقل کردیا۔ زمانۂ وجود میں تیری حاجتیں بہت زیادہ ہوگئیں تو اب میں رحمٰن ہوں رحیم ہوں۔ اور بندے کی تیسری حالت مستقبل کی ہے تو میں مالکِ مستقبل ہوں یعنی مالکِ یوم الدین ہوں۔

تو گویا اللہ تعالیٰ کے احسانات بندے کے تینوں زمانوں کو شامل ہیں۔ لہٰذا ان احسانات کی بنا پر وہی مستحق عبادت ہے اور کوئی نہیں ہے۔

جاننا چاہیئے کہ یہ وجہ حصر بھی پہلی ہی وجہ ہے۔ اس کا خلاصہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے چونکہ احسانات بندے کی تینوں حالتوں کو شامل ہیں، اس لئے اللہ تعالیٰ ہی مستحق عبادت ہے، نہ کوئی اور۔

میں کہتا ہوں کہ اس کا حاصل یہ ہے کہ احسان علّتِ عبادت ہے۔ اور میں اوپر بیان کر چکا ہوں کہ احسان ازلی نہیں ہے، اور معبود ازلی ہے۔ لہٰذا احسان علّتِ عبادت نہیں ہے۔ میں کہتا ہوں کہ اللہ تعالےٰ بندوں کو پیدا کر کے ان پر کچھ احسان نہ کرتا، اس وقت اللہ تعالیٰ مستحق عبادت ہوتا یا نہیں؟ اگر کہو نہیں تو قطعی کفر کیا۔ اگر کہو ہاں تو احسان علّت عبادت نہ رہا بلکہ حق یہ ہے کہ عبادت کی علّت صرف خطاب تکلیفی یعنی امر الٰہی ہے۔ اور خطاب تکلیفی خطابِ تکوینی کی فرع ہے۔ لہٰذا خطابِ اوّل علّت اولیٰ اور خطابِ ثانی علتِ ثانیہ بلکہ علت موجبہ ہے۔ جیسا کہ فرمایا ان الحکم الا للہ امران لا تعبدوا الا ایاہ (حکم صرف اللہ ہی کا ہے، اس نے حکم دیا کہ اس کے علاوہ کسی کی عبادت نہ کرو) اس آیت سے صاف ظاہر ہو رہا ہے کہ عبادت کی علّت صرف امر الٰہی ہے اور نیز فرمایا کہ ما منعک ان لا تسجد اذ امرتک (اے ابلیس سجدہ کرنے سے تجھے کون مانع تھا جبکہ میں نے تجھے حکم دے دیا) تو معلوم ہو گیا کہ امر ہی صرف موجب عبادت ہے اور انہوں نے وجہ حصریہ بھی مان لی ہے کہ اللہ تعالیٰ عالم، قادر، رحیم، حلیم، محسن، جواد ہے۔ یقیناً اور غیر میں یہ صفتیں یقینی نہیں ہیں۔ لہٰذا اللہ تعالیٰ ہی ان صفات کے ساتھ یقیناً متصف ہے۔ تو وہی یقیناً مستحق معبودیت ہے۔ اور غیر ان صفات

کے ساتھ یقیناً متصف ہے۔ تو وہی یقیناً مستحق معبودیت ہے۔ اور غیر ان صفات کے ساتھ یقیناً متصف نہیں ہے۔ لہٰذا اللہ تعالیٰ ہی مستحق عبادت ہے

ان لوگوں کو یہ سمجھ لینا چاہیئے کہ یہ اوصاف مقتضی نہیں ہیں اس بات کے کہ ان اوصاف کی بنا پر عبادت کی جائے۔ کیونکہ یہ صفات اللہ تعالیٰ کے لیے ازلی ہیں۔ اور اللہ تعالیٰ چاہتا تو عالم کو پیدا نہ کرتا۔ اور اس وقت یہ صفات تو تمام کے تمام اللہ تعالیٰ میں ہوتے مگر عبادت نہ ہوتی۔ اس سے ظاہر ہو گیا کہ یہ صفات علتِ عبادت نہیں ہیں۔ نیز ۲۴ گھنٹے اللہ تعالیٰ ان صفات کے ساتھ متصف ہے تو چاہیئے کہ ہر وقت یہ اوصاف مقتضیِ عبادت ہوں۔ حالانکہ اوقاتِ مکروہہ میں اور مقاماتِ منجسہ میں عبادت حرام ہے بلکہ حق یہ ہی ہے کہ عبادت امر کے تابع ہے اور آمر صرف اللہ تعالیٰ ہی ہے۔ اس وجہ سے صرف اللہ تعالیٰ ہی کی عبادت واجب ہے

اور ان لوگوں نے یہ بھی کہا ہے کہ عبودیت ذلت ہے، اور جوں جوں مالک اور مولیٰ اعلیٰ اور اشرف ہوتا جائے گا، اسی قدر عبودیت افضل ہوتی جائے گی اور چونکہ اللہ تعالیٰ تمام موجودات سے افضل ہے لہٰذا اس کی عبودیت غیر کی عبودیت سے افضل ہے، یہ بھی غلط ہے اس لیے کہ غیر کی عبادت سرے سے جائز نہیں ہے، غیر افضل ہونے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ یعنی افضل اور غیر افضل سے بحث نہیں ہے۔ غیر اللہ کی عبادت سرے سے جائز نہیں ہے۔ تمہارے بیان سے ظاہر ہوتا ہے کہ غیر کی عبادت غیر افضل ہے، حالانکہ غیر میں صلاحیت ہی نہیں ہے کہ اس کی عبادت کی جائے۔

اور انہوں نے یہ بھی کہا ہے کہ اللہ غنی ہے اور غیر اللہ محتاج ہے

اور غنی ہی مستحق عبادت ہے۔ یہ بھی غلط ہے۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ ہر وقت غنی ہے تو چاہیئے کہ ہر وقت اس کی عبادت کی جائے۔ حالانکہ اوقاتِ مکروہہ میں اس کی عبادت حرام ہے باوجودیکہ وہ ان اوقات بھی غنی ہے۔

اور انہوں نے یہ بھی کہا ہے کہ اللہ کے برابر کسی میں قدرت نہیں ہے۔ لہٰذا اللہ ہی مستحق عبادت ہے۔ یہ بھی صحیح نہیں ہے اس لئے کہ قدرت بھی اس کی ہر وقت ہے۔ تو ہر وقت عبادت ہو۔ حالانکہ ہر وقت عبادت نہیں ہوتی۔ بلکہ حق یہ ہے کہ چونکہ آمر وہی ہے اس لئے اسی کی عبادت ہے۔ اور جس وقت وہ امر کرے اس وقت عبادت واجب اور جس وقت وہ امر نہ کرے، اس کی عبادت واجب نہیں ہے۔

جاننا چاہیئے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات اور اس کی جملہ صفات آدم کے سجدہ سے قبل سب موجود اور متحقق تھے۔ لیکن سجدہ اس وقت واجب نہ تھا۔ سجدہ اس وقت واجب ہوا جب اس نے سجدہ کا حکم دیا۔ لہٰذا علتِ عبادت صرف امر ہے۔ امر اسی کا خاصہ ہے۔ الا لہ الخلق والامر (آگاہ ہو جاؤ سن لو کہ پیدا کرنا اور پیدا کرنے کے بعد حکم چلانا اسی کا خاصہ ہے) اللہ تعالیٰ ہی آمر ہے اور کوئی آمر نہیں ہے۔ لہٰذا اسی کی ہم عبادت کرتے ہیں۔ اور اس سے ظاہر ہو گیا کہ اللہ کے علاوہ کوئی معبود نہیں ہے۔ اور جن لوگوں نے کائنات میں سے کسی کو معبود بنایا۔ ان کی کئی قسمیں ہیں۔ انہوں نے یا جسم کو معبود بنایا یا غیر جسم کو یعنی روحانی شے کو۔ جسم یا بسیط ہے یعنی عنصر (جیسے آگ) یا معدنی ہے (جیسے پتھر، سونا، لوہا وغیرہ) یا نباتی ہے (جیسے شجر) یا حیوانی ہے (جیسے بچھڑا) یا انسانی ہے (جیسے عیسیٰ)

آگ کے ماننے والے مجوس ہیں پتھر، اور سونے چاندی وغیرہ کے بت بنانے والے۔ عامۃ مشرکین ہیں۔ اور بعض نے درخت کو اپنے لئے معبود بنایا اور جانور جیسے بچھڑے کے ماننے والے، سامری اور اس کے ساتھی یا انسان کے ماننے والے عیسائی۔ اور جسم غیر عنصری یعنی فلکی کو معبود بنانے والے۔ جیسے بلقیس کی قوم کہ وہ سورج کو پوجتی تھی۔ اور غیر جسمانی شئے کو معبود بنانے جیسے مانوی ثنوی فرقہ کہ وہ نور و ظلمت کو معبود قرار دیتے ہیں۔ اور بعض ملائکہ کو معبود قرار دیتے ہیں۔ اور ان کی تصاویر بنا کر ان کو پوجتے ہیں۔ اور بعض خیر و شر کو معبود قرار دیتے ہیں۔ خیر اللہ کو کہتے ہیں شر ابلیس کو۔ یہ مشرکین کی مختصر سی کیفیت ہے۔

لہٰذا اِیَّاکَ نَعْبُدُ کے یہ معنے ہیں کہ ہم ان کائنات میں سے کسی پر نثار اور فدا نہیں ہوتے۔ صرف ہم تجھ ہی پر فدا ہوتے ہیں اور تجھ ہی نثار ہوتے ہیں۔

نکتہ اللہ تعالیٰ نے اِیَّاکَ نَعْبُدُ میں اِیَّاکَ کو مقدم اس لئے کیا کہ معبودِ برحق صرف میں ہی ہوں۔ اور نیز طاعت کی مشقت میرے ذکر سے سہل ہو جاتی ہے۔ اور نیز شیطان کا اکسانا میرے ذکر سے ختم ہو جاتا ہے اور نیز اگر نَعْبُدُکَ کہا جاتا اور نَعْبُدُ پہلے ہوتا یعنی ہم عبادت کرتے ہیں تو عبادت میں غیر اللہ کا احتمال تھا۔ اس لئے اِیَّاکَ کو مقدم لایا گیا۔ اور نیز اس لئے کہ معبود مقدم بالذات ہے، اس لئے ذکر میں بھی وہ مقدم ہے۔ اور نیز ہم عبادت کرتے ہیں تیری، اس میں غیر کی نفی نہیں ہوتی۔ لیکن ہم تیری ہی عبادت کرتے ہیں اس میں غیر کی نفی ہوتی ہے۔ اور اس تقدیم کی تحقیق یہ ہے کہ جس کی نظر وقت نعمت نعمت کی طرف ہے اس کی نظر مصیبت کے وقت مصیبت کی طرف ہے تو ایسا شخص

ہر وقت بلا میں مبتلا رہے گا۔ یعنی نعمت کے وقت اس کے فوت ہونے کے اندیشہ میں مبتلا ہوگا۔ اور مصیبت کے وقت مصیبت میں ہوگا۔ اور جس کی نظر نعمت کے وقت منعم کی طرف ہوگی، اس کی نظر مصیبت کے وقت مصیبت دینے والے کی طرف ہوگی اور نعمت دینے والا اور مصیبت دینے والا چونکہ ایک ہی ہے اس لئے ہر وقت یہ شخص راحت اور سعادت میں مشغول رہیگا۔

یہی وجہ ہے جو بنی اسرائیل سے کہا کہ میری کہ میری نعمت یاد کرو یا بنی اسرائیل اذکروا نعمتی۔ اور اُمتِ محمد صلی اللہ علیہ وسلم سے فرمایا فاذکرونی مجھے یاد رکھو تاکہ اذکرکم میں تمہیں یاد رکھوں۔ لہٰذا اِیَّاكَ کو مقدم کرنے میں یہی بھید ہے کہ تم میرا ذکر کرو اور مجھے یاد رکھو تاکہ میں تمہیں یاد رکھوں۔ اس لیے اِیَّاكَ کو مقدم لایا گیا۔

اور یہاں ایک بحث ہے اور وہ یہ ہے کہ "ہم عبادت کرتے ہیں" یہ جمع کا صیغہ ہے۔ اور نماز اور قرات کو واحد واحد ادا کرتا ہے اور ایک شخص جمع ہو نہیں سکتا۔ اور اگر جمع کا لفظ تعظیم کے لئے سمجھا جائے تو یہ موقع نہیں ہے۔ کیونکہ یہ وقت تو انتہائی ذلت اور عاجزی کا ہے یعنی عبادت کے وقت بندے کو نہایت عاجز ہونا چاہیئے۔

اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ نماز سے باہر "ہم" کا لفظ تکبر ہے نماز کے اندر تواضع ہے اور انکسار ہے۔ کیونکہ اگر یہ کہتا کہ "میں تیری عبادت کرتا ہوں" تو اس میں تکبر تھا۔ اور جب یہ کہا "ہم تیری عبادت کرتے ہیں" اس کے معنے یہ ہوئے ہیں کیا چیز ہوں، میں کیا۔ تمام خلائق۔ تمام تیرے بندے سب کے سب تیرے غلام ہیں۔ لہٰذا ہم کہنے میں پوری کی پوری مخلوق کی عاجزی ظاہر ہوتی ہے۔ اور اس میں اشارہ اس طرف ہے کہ نماز باجماعت

ہونی چاہیئے۔ اور ممکن ہے کہ اکیلے کے ساتھ ملائکہ ہوں۔ اس لئے جمع کا لفظ استعمال ہوا۔ اور ممکن ہے کہ اکیلا تمام بندوں کی طرف سے تمام بندوں کی عبادت کی حکایت کرتا ہو۔

میں کہتا ہوں کہ تمام بندوں کو حکم دیا گیا ہے کہ عبادت کرو۔ یَا ایھا النَّاس اعبدو (اے لوگوں عبادت کرو) اور جمع کا جواب جمع سے ہو تو فرد فرد مراد ہوتا ہے جیسے کہا جائے کہ تم سب لوگ یہاں سے چلے جاؤ۔ تو جواب میں ایک فرد کہتا ہے کہ بہت اچھا ہم یہاں سے چلے جاتے ہیں۔ یعنی ہم میں سے ہر ہر فرد چلا جاتا ہے۔ بالکل اسی طرح یہاں حکم ہوا کہ تم سب لوگ عبادت کرو، جواب دیا گیا کہ ہم سب عبادت کرتے ہیں یعنی ہم میں سے ہر ہر واحد تیری ہی عبادت کرتا ہے۔

اب یہاں ایک نکتہ ہے اور وہ یہ کہ اگر کوئی شخص دس گھوڑوں کو ایک دم فروخت کرنا چاہے اور دس کی اکٹھی قیمت بتائے تو خریدار کو حق ہے کہ دسوں کے دس لے لے یا کوئی بھی نہ لے خریدار ان میں سے چھانٹ کر چار پانچ نہیں لے سکتا۔ اسی طرح جب بندے نے اِیَّاکَ نَعبُدُ کہا، یعنی تمام عابدوں کی عبادت اللہ تعالیٰ کے حضور میں پیش کی تو اس کی رحمت کی شان یہ ہے کہ سب کو قبول کرلے۔ اور یہ تو ہو نہیں سکتا کہ سب کو رد کردے کیونکہ ملائکہ اور انبیاء کی عبادت مقبول ہے۔ اس لئے سب کو رد نہیں کرے گا۔ لہٰذا ہم عبادت کرتے ہیں۔ اِیَّاکَ نَعبُدُ

اس میں یہ نکتہ ہے کہ جماعت کی عبادت مقبول ہی ہوگی مردود نہیں ہوگی۔

بعض مفسرین نے فرمایا ہے کہ جاننا چاہیئے کہ جس نے عبادت کے فائدوں

کو پہچان لیا اس پر عبادت آسان ہو جائے گی۔ اور غیر عبادات دشوار ہو جائے گی
اس لئے کہ کمال محبوب بالذات ہے اور کمال انسان یہ ہے کہ اس کو عبادت الٰہی میں
مشغول رہنے کی سعادت حاصل ہو۔ کیونکہ عبادت کے وقت اس کا دل نورِ الٰہی
سے جگمگا اٹھتا ہے اور اس کی زبان ذکر و قرارت کے شرف سے مشرف ہوتی
ہے اور اس کے اعضا۔ اللہ کی خدمت کے جمال سے جمیل ہو جاتے ہیں۔ اور
زمانۂ مستقبل میں اکمل ترین سعادتوں کی یہ عبادت سبب بھی ہو جاتی ہے۔
پس جو شخص اس بات سے آگاہ ہو جاتا ہے اس پر عبادت آسان ہو جاتی ہے۔

اور نیز عبادت امانت ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔ اِنَّا عَرَضْنَا الْاَمَانَۃَ
عَلَی السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَالْجِبَالِ فَاَبَیْنَ اَنْ یَّحْمِلْنَہَا وَاَشْفَقْنَ مِنْہَا وَحَمَلَہَا الْاِنْسَانُ
(ہم نے آسمانوں اور زمین اور پہاڑوں کے سامنے امانت پیش کی، انہوں نے امانت
رکھنے سے انکار کر دیا، اور انسان نے اس امانت کو رکھ لیا) اور ادائے امانت
عقلاً اور شرعاً واجب ہے اور ادائے واجب صفتِ کمال ہے، جو محبوب بالذات
ہے اور محبوب بالذات کا حصول آسان ہے، لہٰذا عبادت آسان ہے اور نیز
ایک طرف سے ادائے امانت، دوسری طرف سے ادائے امانت کو مستلزم ہے۔

ایک روایت میں آیا ہے کہ بعض صحابہؓ نے فرمایا کہ ایک اعرابی مسجد کے
دروازے پر آیا اور اپنی اونٹنی سے اترا اور اونٹنی کو چھوڑ دیا، اور خود مسجد میں
گھس آیا اور بڑے اطمینان سے نماز پڑھی اور دعا مانگی۔ نماز سے فارغ ہو کر باہر
آیا تو دیکھا کہ اونٹنی ندارد تو کہنے لگا کہ الٰہی میں نے تیری امانت ادا کر دی، میری
امانت کہاں ہے؟ راوی کہتا ہے کہ ہم کو بڑا تعجب ہوا کچھ دیر نہیں گزری تھی کہ
اس کی اونٹنی پر ایک آدمی آیا اور اعرابی کو اونٹنی سونپ دی۔

اور نیز عبادت میں مشغول رہنا گویا دھوکہ کے عالم سے سرور کے عالم کی

طرف منتقل ہوتا ہے۔ اور یہ کمال لذت وراحت کا موجب ہے۔

امام ابوحنیفہؒ سے ایک حکایت منقول ہے کہ چھت میں سے سانپ گرا، لوگ ڈر کے بھاگے، اور امام ابوحنیفہؒ نماز میں مشغول رہے اور انہیں خبر تک نہ ہوئی۔ اسی طرح عروۃ ابن زبیرؓ کے جسم میں کسی حصہ پر آکلہ ہوگیا تھا اس کے آپریشن کی نوبت آئی۔ وہ نماز میں مشغول ہوتے، اس حالت میں آپریشن کر دیا گیا اور انہیں خبر تک نہ ہوئی اور اس بات کی تائید اس سے ہوتی ہے فَلَمَّا رَاَیْنَہٗٓ اَکْبَرْنَہٗ جونہی ان عورتوں نے یوسف علیہ السلام کے جمال کو دیکھا تو مدہوش ہوگئیں وَقَطَّعْنَ اَیْدِیَہُنَّ اور عالم مدہوشی میں اپنے ہاتھ کاٹ ڈالے اور انہیں پتہ بھی نہ چلا۔

اور جب بشر کے حسن وجمال سے اس درجہ بے خبری ہو جاتی ہے تو اللہ کی عظمت اور جلال سے بے خبری کا کیا ٹھکانہ!

اس تمام بیان سے یہ معلوم ہوا کہ جو شخص عبادت کے فائدے کو جان لے گا۔ اس پر عبادت آسان ہو جائے گی۔ میں کہتا ہوں کہ کونسا شخص ہے جو یہ نہیں جانتا کہ عبادت اچھی چیز ہے۔ حتیٰ کہ فاسق بھی جانتا ہے کہ عبادت اچھی چیز ہے اور عبادت گزار کی عزت کرتا ہے۔ اس کے باوجود ہر شخص پر یا کثیر اشخاص پر عبادت دشوار ہے اور شاق ہے، جیسا کہ تجربہ اور مشاہدہ سے عیاں ہے۔ اس سے ظاہر ہوگیا کہ عبادت کے فائدے کا معلوم ہو جانا خواہ تقلید سے خواہ دلیل سے عبادت کو آسان نہیں کرتا۔ اکثر علماء کو دلیل سے معلوم ہوگیا کہ عبادت مفید ہے۔ اور عوام کو تقلید سے معلوم ہوگیا کہ عبادت مفید ہے مگر شاق سب پر ہے سوائے معدودے چند کے۔

میں کہتا ہوں کہ عبادت کا فائدہ اتنا بین نہیں ہے جتنا کہ موت کا آنا بین ہے۔ ہر شخص جانتا ہے، ہر شخص کو یقین ہے کہ اسے موت آئے گی۔

لیکن سامان وہ دائمی کر رہا ہے۔ اس سے پتہ چل گیا کہ دلیل تو درکنار حسّی یقین بھی کافی نہیں ہے۔ بلکہ میرے نزدیک حق یہ ہے کہ جب تک حالی علم اور حالی یقین نہ ہوگا اس وقت تک عبادت شاق ہی رہے گی اور آسان نہیں ہوگی۔ ہاں بیشک جب حال طاری ہوگا۔ اس وقت عبادت قطعی آسان ہو جائے گی۔

اور یہ جو مفسرین نے کہا ہے کہ عبادت امانت ہے، اور ادائے امانت محبوب بالذات ہے، اور محبوب بالذات کا حصول آسان ہے تو عبادت آسان ہے۔ میں کہتا ہوں کہ اولاد اور مال امانت ہے، اور ادائے امانت یعنی ان کا تلف ہو جانا محبوب بالذات ہو جائے اور محبوب بالذات ہوتے ہوئے آسان ہو جائے حالانکہ اتلافِ اولاد قطعی محبوب بالذات نہیں ہے، اور قطعی آسان نہیں ہے، بلکہ شاق ہے۔ نیز اس آیت میں امانت کو انسان کے ساتھ خاص کیا ہے۔ حالانکہ عبادت ملائکہ اور جنوں میں موجود ہے اس سے معلوم ہو گیا کہ یہ امانت عبادت نہیں ہے لہٰذا یہ استدلال بالکل غلط ہے۔ اور حق وہی ہے جو میں نے کہا کہ عبادت کی آسانی کی ظاہری وجہ صرف علمِ حالی ہے اور حقیقی وجہ توفیقِ الٰہی ہے۔

محققین نے فرمایا ہے کہ عبادت کے تین درجے ہیں۔ پہلا درجہ یہ ہے کہ ثواب کی توقع اور عذاب سے نجات کے لئے عبادت کی جائے دوسرا درجہ یہ فرمایا ہے کہ عبادت اس لئے کی جائے کہ اس عبادت کے کرنے سے اللہ کے نزدیک درجۂ شرافت حاصل ہو جائے تیسرا درجہ یہ ہے کہ عبادت صرف اس لئے کی جائے کہ اللہ تعالیٰ بندے کا خالق ہے۔ محض خالق ہونے کی وجہ سے اللہ کی عبادت کی جائے۔ اور یہ مقام سب سے اعلیٰ بتایا ہے، اور پہلا مقام سب سے ادنیٰ ہے، اور دوسرا درمیانی ہے۔

میں کہتا ہوں کہ یہ تینوں درجے محض مصنوعی ہیں کیونکہ فاسق سے فاسق بھی جب نماز کے لئے کھڑا ہوتا ہے تو کہتا ہے چار رکعت نماز عشاء منہ طرف کعبہ شریف کے خاص نیت واسطے اللہ کے کوئی بھی یہ نہیں کہتا اور نہ یہ نیت کرتا ہے کہ یہ ۴ رکعت دوزخ سے بچنے کے لئے یا جنت کے حاصل کرنے کے لئے یا درجہ کی عنداللہ شرافت کے لئے میں پڑھتا ہوں، کہیں بھی بجز اللہ کی نیت کے عبادت نہیں ہوتی۔ پھر یہ کیسے تین مقام مقرر کر دیئے۔ جب قربانی کرتا ہے تو بِسۡمِ اللّٰہِ اَللّٰہُ اَکۡبَرُ کہتا ہے۔ کوئی یہ نہیں کہتا کہ عذاب کے خوف سے یا ثواب کی طمع سے قربانی کرتا ہوں، سب کے سب اللہ ہی کے لئے قربانی کرتے ہیں۔ یہ تین مقام کہاں سے نکالے گئے۔

نکتہ :- جاننا چاہیئے کہ مقصود بالذات اور محبوب بالذات کی ذات مقصود نہیں ہوا کرتی۔ بلکہ محبوب کی رضا مقصود ہوتی ہے۔ کیونکہ محبوب کبھی محب کے قبضہ میں آجاتا ہے اور محبوب محب سے راضی نہیں ہوتا اور اس وقت محبوب کا حصول اور وصول فراق سے بدتر ہو جاتا ہے۔ لہٰذا خوب سمجھ لو کہ محبوب کی رضا مقصود ہوتی ہے۔ خواہ محبوب حاصل ہو خواہ نہ ہو۔ اور اسی کی کتاب الٰہی میں تصریح ہے ورضوان من اللہ اکبر (اللہ کا ذرا سا بھی خوش ہو جانا بہت بڑی بات ہے) اور یہ رضا اس کے امر کے امتثال اور اس کے حکم کے ماننے سے ہوا کرتی ہے۔ اور چونکہ اس کا حکم ہے کہ قوا انفسکم و اھلیکم نارا (اپنے تئیں اور اپنی اولاد کو آگ سے بچاؤ) اور فرمایا وسارعوا الیٰ مغفرۃ من ربکم و جنۃ (اپنے رب کی بخشش اور جنت کی طرف دوڑو) تو عذاب سے بچنا اور ثواب حاصل کرنا۔ یہ سب اس کے حکم کے تابع ہو رہا ہے، اور اتباعِ حکم باعثِ رضا ہے۔ لہٰذا ایک ہی مقام ہے اور ایک ہی درجہ ہے۔ تین درجے

نہیں ہیں جو محققین نے تلاش کئے ہیں، بلکہ صرف ایک ہی مقام ہے اور ایک ہی درجہ ہے وہ صرف رضائے الٰہی ہے اور رضائے الٰہی کا سبب صرف صرف اتباعِ امر ہے۔ اور اتباع حکم ہے اور حکم عذاب سے بچنے اور ثواب کے حاصل کرنے کا ہے۔ لہٰذا یہ دونوں مقام عذاب سے نجات اور ثواب کا حصول امر کے تابع ہو کر رضائے الٰہی کا موجب ہیں۔ لہٰذا جو بھی جہنم سے بچنے کی کوشش کر رہا ہے وہ درحقیقت اپنے رب کو راضی کر رہا ہے کیونکہ کوئی مالک یہ نہیں چاہتا کہ اس کی ملک تباہ ہو جائے۔ لہٰذا ہر مالک اپنی ملک کی تباہی سے بچنے سے خوش ہوتا ہے۔ غور کرو۔ یہ غور کا مقام ہے۔

اس مقام پر بعض محققین نے ایک عجیب بات فرمائی ہے ان محققوں نے فرمایا ہے کہ مقام عبودیت مقامِ رسالت سے اشرف ہے اور افضل ہے۔ ان بزرگوں کی دلیل یہ ہے کہ عبودیت خلق سے خالق کی طرف منتقل ہونا ہوتا ہے۔ اور رسالت میں خلق کی طرف انتقال ہوتا ہے۔

اور اسی قسم کی بات بعض بزرگان صوفیہ رحمۃ اللہ علیہم اجمعین نے فرمائی ہے کہ ولایت نبوت سے افضل ہے۔ اور ان بزرگوں نے یہ بھی فرمایا ہے کہ عبودیت کی وجہ سے دنیاوی تصرفات سے معزول ہو جاتا ہے اور رسالت کی وجہ سے دنیاوی تصرفات کے قابل ہو جاتا ہے، اور مصروف ہو جاتا ہے اور دنیا سے فارغ ہونا دنیا میں مصروف رہنے سے افضل ہے۔ لہٰذا عبودیت رسالت سے افضل ہے۔ اور صوفیۂ صافیہ کی زبان پر یہ بات ہے کہ ولایت افضل ہے نبوت سے، اور یہی تقریر ان کی ہے۔

اور ان حضرات نے یہ بھی فرمایا ہے کہ عبد کا مولیٰ کفیل ہے اور رسول امت کا کفیل ہے۔ ان کا مطلب یہ ہے کہ اللہ عبد کی کفالت اور اصلاح میں لگا ہوا ہے اور رسول امت کی کفالت اور اصلاح میں لگا ہوا ہے۔ اور

دونوں کفالتوں اور اصلاحوں میں فرق بیّن ہے۔ یعنی اللہ کی اصلاح رسول کی اصلاح سے افضل ہے اور اللہ کی اصلاح عبدیت ہے، اور رسول کی اصلاح رسالت ہے۔ لہٰذا عبدیت رسالت سے افضل ہے۔ یہ ان حضرات کے کلام کی غایت درجہ توضیح ہے۔

میں کہتا ہوں کہ جو لوگ آدابِ شریعت سے متأدب ہو چکے ہیں ان کو ایسے الفاظ زبان سے نکالنے بھی نہیں چاہئیں۔ اب غور کا مقام ہے غور کرو کہ یہ لوگ کہاں پھنسے ہیں۔

میں کہتا ہوں کہ نبوّت کے معنی یہ ہیں کہ انسان اللہ تعالیٰ کا مخاطب ہو۔ یعنی انسان کو جب خطابِ ربانی ہوا ہے۔ بس وہی خطابِ نبوّت ہے۔ اب یہ خطاب صرف وحی ہو، وحی دل میں ڈال دی جائے۔ یعنی معانی دل میں ڈال دیئے جائیں اور الفاظ نبی کے اپنے ہوں، جیسے الاوحیًا میں یا آواز سنائی دے، الفاظ سنائی دیں اور متکلم نظر نہ آئے، جیسے او من وراء حجاب میں یا فرشتہ پیغام لے کر آئے۔ جیسے او یرسل رسولا فیوحی میں بس ان تینوں طریقوں میں سے کسی ایک طرح اللہ تعالیٰ کا خطاب بندے کو ہو تو اسی خطاب کا نام وحی ہے، اور اسی کا نام نبوّت ہے اور اس خطاب کے مطابق عمل کرنے کا نام عبودیت ہے۔ اور یہی عبودیت ولایت ہے اور عبودیت کے جتنے مقامات ہیں ان میں سے ایک مقام کا نام رسالت ہے، اور دوسرے کا نام عبودیت ہے، یعنی عبودیت کے دو رُخ ہیں۔ ایک کرنے کا، دوسرا کرانے کا۔ تو عبودیت رسالت کو لئے ہوئے ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے جب بندے کو خطاب کیا کہ تو نماز پڑھ، اور بندے نے نماز ادا کر دی بس یہی مقام عبودیت ہے۔ اور پھر اللہ تعالیٰ نے بندے سے خطاب کیا کہ نماز دوسروں سے

پڑھوا، اور بندے نے اس خطاب کے موافق دوسروں سے نماز پڑھوادی بس اسی خطاب کی تعمیل کرانے کا نام رسالت ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے حکم کے مطابق عمل کرنا اور کرانا دونوں عبودیت ہیں۔ دونوں میں بندہ خلق سے خالق ہی کی طرف منتقل ہو رہا ہے تو یہ کہنا کہ رسالت میں خلق کی طرف انتقال ہے یہ بالکل غلط ہے بلکہ رسالت عبودیت کا دوسرا رُخ ہے۔ پہلا رُخ خود کرنا ہے، اس کو عبودیت کہا جانے لگا۔ اور دوسرا رُخ دوسروں سے کرانا ہے، اس کو رسالت کہا جانے لگا۔ یعنی خود (خدا) کے پاس جانا اور دوسروں کو لے جانا برابر ہے۔ ایک ہی چیز ہیں، اور دونوں میں خالق کی طرف توجہ اور خالق کی طرف انتقال ہے اور اس بات کے سمجھنے سے متقدم اور متاخر سب کے سب عاجز رہے غور کا مقام ہے۔

اب رہا مقامِ نبوت، سو وہ خالق کا بندے کی طرف متوجہ ہونا ہے یعنی نبوت، خالق کا بندے کو خطاب ہے سو خالق کا بندے کی طرف متوجہ ہونا بہت زیادہ اشرف و افضل ہے بندے کے خالق کی طرف متوجہ ہونے سے۔

نتیجہ:- نبی کا مقامِ نبوت نبی کے مقامِ عبودیت نبی کے مقامِ ولایت، نبی کے مقامِ رسالت سے بہت زیادہ اشرف اور افضل ہے۔ اور یہ ساری گفتگو نبی کی ولایت اور عبودیت اور رسالت میں ہو رہی ہے۔ اب رہی غیر نبی کی ولایت اور عبودیت تو وہ نبی ہی کی ولایت اور عبودیت کا پرتو ہے۔ اس لئے غیر نبی کی ولایت اور عبودیت نبی کی ولایت سے بالکل مختلف ہے اور نبی کی ولایت نہ عبودیت کا نہ تو عین ہے نہ جزء ہے، بلکہ خارج ہے۔ اس لئے غیر نبی کی ولایت اور عبودیت کو کوئی نسبت ہی نہیں ہے۔ نبی کی ولایت اور نبی کی عبودیت سے چہ جائیکہ نبی کی نبوت سے۔ یعنی غیر نبی کی ولایت اور عبودیت نبی کی ولایت اور عبدیت کا

معلول ہے اور نبی کی عبودیت علت ہے، اور معلول علت کے مرتبے میں آ ہی نہیں سکتا۔ اس لیے غیر نبی کی ولایت و عبودیت نبی کے ولایت کے درجہ میں آ ہی نہیں سکتی۔ اور نبی کی ولایت اور عبودیت نبی کے نبوت کے درجہ میں نہیں آ سکتی، کیونکہ جب نبی مقام نبوت میں ہوتا ہے تو اس وقت اللہ تعالیٰ اس کی طرف متوجہ ہوتا ہے۔ اور جب نبی مقام ولایت اور مقام عبودیت اور مقام رسالت میں ہوتا ہے اس وقت نبی اللہ کی طرف متوجہ ہوتا ہے۔ یعنی نبی جب نماز پڑھتا ہے تو اس وقت اللہ کی طرف متوجہ ہوتا ہے۔ اور جب نماز کی رسالت کرتا ہے یعنی نماز پڑھواتا ہے، اس وقت بھی بالکل اسی طرح اللہ کی طرف متوجہ ہوتا ہے کہ جس طرح وہ اپنی نماز میں اللہ کی طرف متوجہ ہوتا ہے یعنی دوسروں کو نماز پڑھواتے ہیں۔ دوسروں کی طرف متوجہ نہیں ہوتا بلکہ اللہ ہی کی طرف متوجہ ہوتا ہے۔ جس طرح وہ اپنی نماز پڑھنے میں اللہ کو دیکھتا ہے، اسی طرح دوسروں کو نماز پڑھنے کا حکم دینے میں بھی اللہ ہی کو دیکھتا ہے۔ فاحکم بین الناس بالحق بما اراك الله (اللہ نے تجھ کو جو دکھایا ہے بالکل ٹھیک، اسی طرح لوگوں کو حکم دے) عبادت کرلے اور ادا کرلے دونوں میں نبی اللہ ہی کو دیکھتا ہے، اور اللہ ہی کی طرف متوجہ ہوتا ہے لیکن جب نبی نبی ہوتا ہے، مقام نبوت میں ہوتا ہے، اس وقت اللہ نبی ہی کی طرف متوجہ ہوتا ہے۔ اور یہ نہایت شریف مقام ہے یعنی اللہ کا بندے کی طرف متوجہ ہونا بندے کے اللہ کی طرف متوجہ ہونے سے بہت افضل اور اشرف ہے، غور کر۔

اور عجیب بات ان لوگوں نے یہ بیان کی ہے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام نے پیدا ہوتے ہی کہا کہ اِنِّیْ عَبْدُ اللّٰہِ (میں اللہ کا بندہ ہوں) پیدا ہوتے

ہی عبودیت کا ذکر کیا۔ اس کا انجام رفعت ہوا۔ جیساکہ فرمایا اِنّیِ ۔ رد افعت الیّ (میں تجھے اپنے پاس اٹھالوں گا) پس جبکہ عبودیت کا ذکر رفعت کو مستلزم ہے تو عبودیت کا عمل ساری عمر کا کیونکر نہ مستلزم رفعت اور جنت ہوگا؟ اور کیونکر جنت سے محروم رہے گا؟

اور یہ لوگ اتنا نہ سمجھے کہ نبی کے مقابلہ میں لاکھ برس کی عبودیت ہیچ ہے اور ان لوگوں نے عبودیت کی فضیلت میں یہ بھی کہا ہے کہ عبد مقدور اور ممکن الوجود ہے۔ اگر قدرت حق اس میں تاثیر نہ کرتی تو ہمیشہ عدم میں رہتا۔ لہٰذا عبد کے مقدور ہونے کے معنی ہی عبودیت کے ہیں۔ تو کمال اور شرافت' اور فضیلت اور مسرت سب کچھ عبودیت کی بدولت ہے۔

میں کہتا ہوں کہ اس کلام میں رکاکت ہے۔ مانا کہ عبد مقدور ہے لیکن عبد کا مقدور ہونا بعینہٖ عبودیت کا مقدور ہونا نہیں ہے۔ اس میں شک نہیں کہ عبودیت بھی اپنی جگہ مقدور ہے لیکن عبد کا مقدور ہونا بعینہٖ عبودیت کا مقدور ہونا ہے۔ یہ غلط ہے۔

اس کے بعد میں کہتا ہوں کہ عبد سے کیا مراد ہے۔ حادث اور ممکن۔ تو حادث اور ممکن شیطان اور کفار اور فساق' سب کے سب ہیں۔ تو چاہیئے ان شیطان اور کفار اور فساق کی عبودیت مبدء فضیلت اور شرافت ہو جاتے۔ اور اگر عبد سے مراد اللہ کا مطیع بندہ' اللہ کا مطیع عبد ہے تو کمال شرافت فضیلت اس عبد میں لپٹی ہوئی ہے۔ یعنی شے جو متصف ہے کمال شرافت فضیلت کے ساتھ' بس وہی عبد ہے اب اس کے اوپر کون سا کمال شرافت فضیلت مرتب ہے۔ یعنی مطلب یہ ہے کہ تم کہتے ہو کہ عبودیت پر کمال فضیلت مرتب ہے تو ہم کہتے ہیں کہ جو شے عبودیت سے خالی ہے

اس پر فضیلت مرتب ہے۔ تو یہ غلط ہے۔ شیطان، کفار پر فضیلت مرتب نہیں ہے۔ اور اگر کہو کہ عبد سے مراد شئے مع عبودیت پر فضیلت مرتب ہے تو یہ بھی غلط ہے کیونکہ فضیلت تو یہ عبودیت ہی ہے عبودیت پر فضیلت

کیا مرتب ہوگی۔ عبودیت خود فضیلت ہے۔ لہٰذا یہ بیان بالکل لغو ہے جسے تم معقول کہتے ہو۔

جاننا چاہیئے کہ مقام صرف دو ہیں۔ ایک معرفتِ ربوبیہ دوسرا معرفتِ عبودیت۔ تو ربوبیت کی معرفت تو اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ سے مَالِکِ یَوْمِ الدِّیْنِ تک ہے، اور عبودیت کی معرفت باقی سُورۃ میں ہے۔

اب یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ معرفت ربوبیت میں غیبت کے الفاظ آئے اور معرفتِ عبودیت میں غیبت کے لفظ سے حاضر کے لفظ کی طرف انتقال ہوا۔ یعنی اِیَّاکَ نَعْبُدُ میں حاضر کا لفظ آیا، اس سوال کا کیا جواب ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ نماز پڑھنے والا شروع نماز میں اجنبی ہوتا ہے، لہٰذا وہ الفاظ غائب استعمال کرتا ہے۔ اللہ تعالیٰ غائبانہ تعریف سن کر حجاب اٹھا دیتا ہے، اس وجہ سے اللہ حاضر ہو جاتا ہے اور بندہ اب اس کو حاضر دیکھ کر اِیَّاکَ نَعْبُدُ کہتا ہے، اور حاضر سے مانگنا اور حاضر سے التجا کرنی بمقابلہ غائب کے زیادہ معقول ہے۔ اور نیز شروع نماز میں نیت تقرب الی اللہ کی ہوتی ہے۔ پھر جب بندہ حمد و ثنا کرتا ہے تو اللہ تعالیٰ اس کی نیت کے موافق حاضر ہو کر اپنا تقرب بخشتا ہے۔

تفسیر وَ اِیَّاکَ نَسْتَعِیْنُ

(اور تجھ ہی سے ہم مدد مانگتے ہیں)

یعنی تیرے سوا کوئی مددگار نہیں ہے۔ یعنی بندے کے فعل کرنے میں اللہ تعالیٰ کی مدد لازمی ہے۔ کیونکہ بندہ طاعت بغیر توفیق الٰہی کے کر نہیں سکتا۔ اسی طرح معصیت سے بغیر عصمتِ الٰہی بچ نہیں سکتا۔ اس کی دلیل اہل سُنّت مفسّرین نے یہ بیان کی ہے کہ بندہ قادر ہے، اور قادر اس کو کہتے ہیں کہ جس کو فعل اور ترکِ فعل کی طرف نسبت برابر ہو۔ تو فعل یا ترکِ فعل اس وقت تک صادر نہیں ہو سکتا جس وقت تک کوئی ترجیح دینے والا اور جھکانے والا کسی ایک طرف نہ ہو۔ اور یہ ترجیح دینے والا بندہ تو ہو نہیں نہیں سکتا۔ کیونکہ پھر اس میں یعنی اس ترجیح کے دینے میں گفتگو ہوگی یعنی ترجیح دینے اور نہ دینے میں کوئی مرجح چاہیئے۔ اس طرح تسلسل لازم آئیگا۔ تو لابد یہ ترجیح دینے والا اللہ تعالیٰ ہی ہے، تو کوئی طاعت بغیر اللہ تعالیٰ کی استعانت کے ہو نہیں سکتی۔

میں کہتا ہوں کہ یہ دلیل جس طرح اس بات پر دلالت کر رہی ہے کہ طاعت بغیر توفیق الٰہی ہو نہیں سکتی۔ اس طرح اس بات پر دلالت کر رہی ہے کہ معصیت بھی بغیر ترجیح الٰہی ہو نہیں سکتی۔ یعنے فعلِ طاعت اور فعلِ معصیت دونوں من جانب اللہ ہیں۔ لہٰذا یہ دلیل محض جبر پر دلالت کرتی ہے، استعانت پر دلالت نہیں کرتی۔ کیونکہ استعانت کے معنی یہ ہیں کہ قدرت سے فعل صادر

کرنے کے لئے اسباب مہیا کرنا۔

اور ان لوگوں نے یہ دلیل بھی بیان کی ہے کہ تمام مخلوق دینِ حق اور صحیح اعتقاد کی طالب ہے۔ باوجودیکہ قدرت عقل جدوجہد میں سب برابر ہیں۔ لیکن بعض کو دینِ حق ملتا ہے، بعض کو نہیں ملتا اس سے ظاہر ہو گیا کہ صرف اللہ تعالیٰ کی استعانت ہی سے ان کو دینِ حق ملا ہے۔ یہ دلیل بھی جبر پر دلالت کرتی ہے۔ جس طرح دینِ حق ان کو ملا ہے، اسی طرح دینِ باطل ان کو ملا ہے۔ کیونکہ کوئی بھی اپنے لئے دینِ باطل نہیں چاہتا۔

اور انہوں نے یہ بھی کہا ہے کہ انسان ایک مدت تک کسی غلطی میں پھنسا رہتا ہے۔ پھر اثنائے حال میں دفعتہً اس کا دل اس غلطی پر مطلع ہوتا ہے اور غلطی سے وہ نکل جاتا ہے۔ تو یہ دفعی القاہی استعانت ہے، اور یہ من جانب اللہ ہے۔

میں کہتا ہوں کہ انسان ایک مدتِ مدید تک سیدھے راستے پر ہوتا ہے۔ پھر دفعتہً اس کو حق بات غلط معلوم ہوتی ہے (معاذ اللہ) پھر حق سے دفعتہً وہ پھر جاتا ہے، اور یہ بات بھی من جانب اللہ ہے۔ لہٰذا یہ تمام دلیلیں جبر پر دلالت کر رہی ہیں۔

قدریہ نے کہا ہے کہ استعانت جب ہی متصور ہو سکتی ہے کہ جب بندہ اصل فعل پر قادر ہو۔ اور جبکہ بندہ اصل فعل ہی پر قادر نہیں ہے تو استعانت کے معنی کیا۔

الغرض اس مقام پر جبریہ اور قدریہ میں بڑا اضطراب ہو رہا ہے اور عنقریب جبر و قدر کی بحث میں انشاء اللہ حق کی تحقیق کروں گا۔

اب میں کہتا ہوں کہ استعانت یعنی مدد چاہنا اس شخص سے

زیبا ہے کہ جس کو حاجت کا علم ہو، کیونکہ بغیر علم کے مدد کیا کرے گا۔ علم کے بعد قدرت ہو، کیونکہ بغیر قدرت کے امداد نہیں کر سکے گا۔ قدرت کے بعد اس میں رحم ہو، کیونکہ بغیر رحم کے مدد نہیں کر سکے گا۔ سو علم، قدرت، رحمت جس میں ہوگی وہ اعانت کر سکتا ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ یہ بھی بات ہونی چاہیئے کہ یہ تینوں صفتیں صرف اسی میں ہوں، تاکہ حصر صحیح ہو جائے۔ یعنی وہی اعانت کر سکتا ہے دوسرا نہیں کر سکتا۔

لہٰذا اللہ تعالیٰ عالم ہے، قادر ہے، رحیم ہے، وحدہٗ لاشریک ہے تو بس وہی اعانت کر سکتا ہے۔ اس لئے کہا کہ ہم تجھ ہی سے اعانت چاہتے ہیں۔

ہماری تقریر کا خلاصہ یہ ہے کہ مدد اس سے چاہی جا سکتی ہے کہ جس میں علم، قدرت اور رحمت جمع ہو، اور یہ مجموعہ کسی دوسرے میں نہ ہو۔ پس ایسی ہی ذات اس لائق ہے کہ اس سے مدد و اعانت طلب کی جائے۔ اور یہ صفات علم و قدرت اور رحمت اللہ تعالیٰ کے لئے ثابت ہو چکے تو بندے نے کہا کہ ہم تجھ ہی سے اعانت چاہتے ہیں۔ قدرت سے فعل صادر کرنے کے لئے اسباب کا مہیا کرنا ہی استعانت ہے۔

اب یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ عمل شروع کرنے سے پہلے اعانت کی ضرورت ہوتی ہے۔ اور یہاں اِیَّاکَ نَعْبُدُ یعنی "تیری ہی عبادت کرتے ہیں" اس مقام میں عمل پہلے کر لیا اور پھر اعانت چاہی۔ یہ بات الٹی معلوم ہوتی ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ عمل شروع کرتے ہی قبل اس کے کہ وہ تمام اور پورا ہو اعانت کی ضرورت ہوتی ہے۔ جیسے بوجھ اٹھوانے والا پہلے اپنے دونوں ہاتھ بوجھ اٹھانے کے لئے بوجھ پر ڈالتا ہے۔ پھر دوسرے سے کہتا ہے کہ ذرا سہارا لگانا، بالکل یہی صورت یہاں ہے کہ بندے نے عبادت کے بوجھ پر ہاتھ ڈالا اور اس کے اٹھانے کی کوشش کی اور اس کے بعد اس نے اللہ تعالیٰ سے سہارا لگانے کی درخواست کی۔

تفسیر اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِیْمَ

(اے اللہ! سیدھا راستہ ہم کو دکھا، سیدھے راستے کی ہم کو ہدایت کر)

ہدایت کے معنی دلالت کے ہیں۔ دلالت کہتے ہیں شئے کا اس طرح ہونا کہ اس سے دوسری شئے سمجھی جائے۔ اور ہدایت کے معنی یہ بھی بتائے گئے ہیں کہ منزل تک پہنچانا، اور ہدایت کے معنی راہ پانے کے بھی بتلائے گئے ہیں۔

اور ہدایت کے معنی راہ پانے کے صحیح نہیں ہیں۔ کیونکہ اگر ہدایت کے معنی راہ پانے کے ہوں گے تو جہاں ہدایت ہوگی وہاں راہ پانا ہوگا لیکن ایسا نہیں ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا واما ثمود فھدینٰھم فاستحبوا العمی علی الھدی (لیکن ثمود کو ہم نے ہدایت کی انہوں نے ہدایت پر گمراہی کو ترجیح دی) یہاں ہدایت متحقق ہے۔ لیکن راہ پانا متحقق نہیں ہے، بلکہ بے راہی متحقق ہے۔

اس سے معلوم ہو گیا کہ ہدایت کے معنی راہ پانے کے نہیں ہیں اور ہدایت کے پہلے معنی یعنی دلالت یعنی رستہ دکھانے کے تو یہ بھی صحیح نہیں ہیں۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا اِنَّکَ لا تھدی من احببت تو اپنے محبوب کو رستہ نہیں دکھا سکتا، حالانکہ آپؐ تو سب کو رستہ دکھلانے آئے ہیں۔ تو اس سے معلوم ہو گیا کہ ہدایت کے معنی دلالت اور رستہ دکھانے کے نہیں ہیں۔

اب رہے دوسرے معنی کہ ہدایت منزل مقصود تک پہنچانے کو کہتے ہیں، تو پہلی آیت یعنی واما ثمود فھدینٰھم (اور لیکن ثمود کو ہم نے ہدایت کی۔ انہوں نے گمراہی کو ہدایت پر ترجیح دی) یہ آیت منزل

مقصود یہ دلالت نہیں کرتی۔ یعنی ھدینا ھم کے معنی "منزلِ مقصود تک ہم نے پہنچا دیا" کے نہیں ہیں۔ کیونکہ اگر وہ منزلِ مقصود تک پہنچ جاتے تو گمراہی کو اختیار نہ کرتے، اور گمراہی کو ترجیح نہ دیتے اور پسند نہ کرتے۔

غرضیکہ ہدایت کے تین۳ معنے اور تین تفسیریں جو کی گئی ہیں یہ سب جامع نہیں ہیں۔ بلکہ حق یہ ہے کہ راہ دکھانا، راہ پر ڈالنا منزل تک پہنچانا ان تینوں معنوں میں ہدایت مستعمل ہے۔ جیسے اُولٰٓئِکَ الَّذِینَ ھَدَی اللہ۔ (یہ وہ انبیاء ہیں جنہیں اللہ نے رستہ دکھایا) رستہ پر ڈالا، منزل تک پہنچایا۔ ھُدًی لِّلْمُتَّقِینَ (قرآن متقیوں کو منزل تک پہنچا دیتا ہے) واما ثمود فھدینا ھم (ثمود کو ہم نے رستہ دکھایا) اور قرآن ہدایت ہے۔ اس کے یہ معنی ہیں کہ سب کو رستہ دکھاتا ہے، کچھ کو رستہ پر ڈالتا ہے۔ کچھ کو منزل تک پہنچا دیتا ہے۔)

اور بعض لوگوں نے ہدایت کے معنی علم کے بتاتے ہیں۔ سو یہ بھی مجروح ہیں، کیونکہ قرآن فی نفسہٖ ہدایت تو ہے مگر علم نہیں ہے علم کا ذریعہ ہے۔ اور ہدایت کی مزید بحث انشاء اللہ آگے آتی ہے۔

اب یہاں ہدایت کی بحث میں ایک اشکال ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ نماز پڑھنے والے کے لئے مومن ہونا ضروری ہے اور مومن کے لئے ہدایت یافتہ ہونا ضروری ہے، تو نمازی کے لئے ہدایت یافتہ ہونا ضروری ہوا۔ یعنی جو شخص نماز پڑھ رہا ہے وہ قطعاً مہدی ہدایت یافتہ ہے اب وہ کونسی ہدایت اپنے لئے طلب کر رہا ہے۔ تو اب ہدایت کی طلب حاصل کی تحصیل ہے جو محال ہے۔

اس کا جواب مفسرین نے یہ دیا ہے کہ انبیائے سابقین کو جو عظیم ترین تکالیف پہنچی ہیں، اور انہوں نے ان کا تحمل کیا ہے اس تحمل کی ہدایت

کی طلب ہے۔

میں کہتا ہوں کہ تکلیف کے تحمل کی طلب عقلاً و شرعاً درست نہیں ہے۔ عقلاً تو ظاہر ہے اور شرعاً ربنا ولا تحمل علینا اصرا کما حملتہ علی الذین من قبلنا (اے ہمارے پروردگار ایسا بوجھ نہ ڈال جیسا کہ اگلوں پر تو نے ڈالا تھا) اس آیت سے صاف ظاہر ہے کہ تحمل مصائب کی طلب ممنوع ہے۔

اور میں کہتا ہوں کہ اگلا ٹکڑا یعنی صِرَاطَ الَّذِیْنَ اَنْعَمْتَ عَلَیْهِمْ صراطِ مستقیم سے بدل ہے۔ یہ اس بات پر دلالت کر رہا ہے کہ نعمت یافتہ لوگوں کو رستہ دکھا، نہ کہ مصیبت یافتہ لوگوں کا۔ غرضیکہ یہ جواب بالکل غلط ہے۔

اور ان مفسرین نے یہ بھی کہا ہے کہ افراط اور تفریط دونوں مذموم اور بُرے ہیں۔ اور بیچ کا رستہ محمود اور حسن ہے۔ تو یہاں ہدایت کی طلب درحقیقت درمیانی رستہ کی طلب ہے۔

میں کہتا ہوں کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا من یومن باللہ یھد قلبہ (جو اللہ پر ایمان لے آیا اللہ نے اس کے دل کو ہدایت کر دی) ایمان اور نماز اور قرارت کے بعد مزید ہدایت کی طلب کیسی؟ نیز میں کہتا ہوں کہ حکماء کے ہاں مشہور ہے کہ شہوت و غضب کی افراط اور تفریط مذموم ہے۔ لیکن یہ ثابت نہیں ہے۔ کیونکہ شہوت اور غضب کا فقدان ملائکہ میں متحقق ہے، تو چاہیئے کہ ملائکہ مذموم ہوں نیز اطفال میں بھی شہوت و غضب کی قلت ہے۔ تو چاہیئے کہ اطفال بھی مذموم ہوں۔ حالانکہ ملائکہ اور اطفال دونوں معصوم ہیں، نیز شہوت کی شدت اور قوت انبیاء پر موجود ہے تو چاہیئے کہ نعوذ باللہ انبیاء مذموم ہوں، حالانکہ سب کے سب محمود ہیں۔ نیز صلحاء میں غضب کی شدت ہے اشداء علی الکفار کا فرمان سخت ہے ... جواب بھی غلط ہے

اور تیسرا جواب ان مفسرین نے یہ دیا ہے کہ ایک دلیل سے تو مومن ایمان لے آتا ہے۔ اور دلائل بے شمار ہیں۔ لہٰذا بے شمار دلائل کی طلب یہ ہدایت ہے۔ یعنی ہم کو بے شمار دلائل کی ہدایت کر۔ یہ جواب بھی غلط ہے۔ اس لئے کہ ایک دلیل ایمان لانے کے لئے کافی ہے یا نہیں؟ اگر کافی ہے تو مزید دلائل عبث ہیں۔ اگر کافی نہیں ہے تو مومن ایمان ہی نہیں لایا، کیسی نماز اور کیسی طلب ہدایت؟۔

چوتھا جواب ان مفسروں نے یہ دیا ہے کہ صراط مستقیم کی ہدایت کی طلب ہے۔ یہ جواب بھی غلط ہے اس لئے کہ یہی تو سوال ہے کہ بندہ جب ایمان لے آیا اور ربوبیت کا عارف ہو گیا اور عبادت شروع کر دی تو پھر اس کے بعد کون سی ہدایت کی طلب کر رہا ہے۔

نیز میں کہتا ہوں کہ صراطِ مستقیم یعنی خطِ مستقیم پر چلنا کبھی محال ہوتا ہے، کبھی دشوار ہوتا ہے، جیسے کنوئیں کے دائرہ کا چبوترہ اگر اس کے قطر پر چلے گا تو کنوئیں کے اندر گر جائے گا۔ اور اگر قطر پر تل کا رکھ دے گا تو چلنا دشوار ہو جائے گا۔ یہاں غیر مستقیم صراط ہی پر چل کر منزلِ مقصود کو پہنچے گا۔ نیز صراطِ مستقیم یعنی خطِ مستقیم وہ ہے جو دو نقطوں کے درمیان سب سے چھوٹا ہو۔ تو صراطِ مستقیم سے غیر مستقیم زیادہ سے زیادہ ڈیوڑھا ہو گا۔ تو غیر مستقیم سے بھی منزل پر پہنچ جائے گا، اگرچہ وقت ڈیوڑھا لگے گا۔ یعنی دائرہ قطر سے تقریباً تگنا ہے۔ تو نصف دائرہ یعنی بڑے سے بڑا غیر مستقیم خط قطر سے ڈیوڑھا ہو گیا۔ اور ڈیوڑھے وقت میں یہ مسافت طے کر کے منزلِ مقصود پر مثل مستقیم کے پہنچ جائے گا۔

اب اگر صراطِ مستقیم اسلام ہے تو اسلام کے غیر پر چلنے سے تو تسلی،

منزل تک نہیں پہنچ سکتا، کیونکہ فرمایا دمن یبتغ غیر الاسلام دینا فلن یقبل منہ (جس نے غیر اسلام کو دین بنانا چاہا وہ نامقبول ہے) اور وہ ہرگز منزل اور مراد کو نہیں پہنچے گا۔ اور غیر مستقیم پر چلنے سے کچھ دیر بعد سہی، پہنچ ضرور جائے گا۔

اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اسلام صراطِ مستقیم نہیں ہے اور تم یہ کہتے ہو کہ یہ صراطِ مستقیم کی ہدایت کی طلب کر رہا ہے، یعنی غیرِ اسلام کی طلب کر رہا ہے، اور یہ کفر ہے۔ چہ جائیکہ اس کی طلب ہدایت ہو۔

پانچواں جواب مفسروں نے یہ دیا ہے کہ طریقے بہت ہیں کچھ جنت کی طرف لے جانے والے کچھ جہنم کی طرف۔ تو یہاں یہ مراد ہے کہ جنت کے رستے کی ہدایت کر میں کہتا ہوں پہلے جو ایمان لے آیا اور پھر عبادت کی اور قرارت کی تو اگر یہ جنت کا طریقہ ہے تو پھر مزید جنت کے طریقہ کی طلب عبث ہے۔ اگر نہیں ہے تو پہلا ایمان اور عبادت سب رائیگاں ہے

چھٹا جواب ان مفسروں نے یہ دیا ہے کہ "صراطِ مستقیم" سے مراد قرآن اور اسلام ہے تو بندہ قرآن اور اسلام کی ہدایت طلب کر رہا ہے۔ یہ بھی غلط ہے۔ اس لئے کہ اِھْدِ سے پہلے یعنی اِھْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِیْمَ سے پہلے سب قرآن ہے اور سب اسلام ہے اور نیز صِرَاطَ الَّذِیْنَ اَنْعَمْتَ عَلَیْهِمْ صراطِ مستقیم سے بدل ہے۔ تو گویا بندہ انعام یافتہ لوگوں کا رستہ طلب کر رہا ہے۔ اور اگلے انعام یافتہ لوگوں کو نہ قرآن ملا نہ اسلام۔ لہٰذا طلبِ اسلام و قرآن بھی صحیح نہیں ہے۔ بلکہ حق یہ ہے کہ جس طرح تو نے پہلی بار ہدایت کی اور ہم ایمان لے آئے اور ہم عبادت کرنے لگے۔ تو اب تو اس ہدایت کو دائم اور ثابت

رکھیو آخر وقت تک رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ اِذْ هَدَيْتَنَا (اے ہمارے رب ہمارے دلوں کو ٹیڑھا نہ کیجیو ہدایت کرنے کے بعد) بالکل یہی بات اِهْدِنَا میں ہے کہ پہلے تو نے ہدایت کر کے مومن بنایا اور عابد بنایا اب اس ہدایت کو سلب نہ کیجیو۔ بلکہ ثابت رکھیو میں کہتا ہوں کہ ہو سکتا ہے کہ معنی ہدایت کی طلب کے یہ ہوں کہ قول سے اور دلیل سے تو تو نے ہدایت کرہی دی۔ اب ہماری تمنا یہ ہے کہ مکاشفہ اور مشاہدہ سے ہدایت کر۔ اور نعمت یافتہ حضرات وہی ہیں جنہیں مکاشفہ سے ہدایت ہوئی ہے۔

میں کہتا ہوں کہ اب یہاں ایک دشوار اشکال ہے اور وہ یہ ہے کہ سارا عالم صلحاء اور فساق سب کے سب یہ دعا مانگ رہے ہیں۔ لیکن یہ دعا قبول ہوئی یا نہیں۔ اگر قبول ہوگئی تو پھر یہ کثیر تعداد بدعقیدہ لوگوں کی اور بداعمال لوگوں کی کیسی ہے۔ اور اگر قبول نہیں ہوئی تو یہ بات سمجھ میں نہیں آتی کہ تمام عالم دعا مانگے اور قبول نہ ہو! میں کہتا ہوں اس کا حل یہ ہے کہ دعا کے قبول ہونے میں مشیّت شرط ہے۔ جیسا کہ فرمایا فیکشف ماتدعون الیہ ان شاء (اگر وہ چاہے گا تو تمہاری دعا قبول کرلے گا) سو اس نے اولیاء اور انبیاء کے حق میں چاہا اور ان کی دعا قبول کرلی اور ان تمام حضرات پر مکاشفات کا دروازہ کھول دیا۔ اور فسّاق و فجّار کے حق میں دعا قبول نہیں کی۔ اس لئے ان کے لئے مکاشفہ کا دروازہ نہیں کھولا۔

اس مقام پر میرے نزدیک زیادہ سے زیادہ تحقیق یہی ہے صراطِ مستقیم سے مراد سیدھا رستہ ہے۔ اور یہ سیدھا رستہ مادی

اور مکانی نہیں ہے۔ کیونکہ مکانی منزل پر غیر مستقیم رستہ سے بھی پہنچ سکتا ہے۔ اور بعض اوقات قطع مسافت مستقیم رستہ سے محال ہوتی ہے اور دشوار ہوتی ہے ۔ جیسے کنوئیں کے دائرہ پر مستقیم رستہ یعنی قطر کا عبور محال اور دشوار ہے اور غیر مستقیم یعنی دائرہ کے خط پر سے عبور آسان ہے۔ لہٰذا جسمانی خط مراد نہیں ہو سکتا۔

میں کہتا ہوں کہ حکایت جب ذہن میں آتی ہے تو ذہن کبھی اس کے صدق و کذب کی طرف یعنی دونوں طرف ملتفت ہوتا ہے اور اس دو طرفہ التفات کی کئی سڑکیں اور کئی طریقے ہوتے ہیں۔ اور کبھی صرف یک طرفہ التفات ہوتا ہے۔ اور یہ یک طرفہ التفات اگر واقع کے خلاف ہے تو درحقیقت یہ التفات ہی نہیں بلکہ بے التفاتی ہے۔ اسی کا نام ضلالت ہے اور دو طرفہ التفات باعث غضب ہے اور یک طرفہ التفات جو واقع کے مطابق ہے۔ یہ نقطہ نظر عقل اور مطلوب نتیجہ کے درمیان خط مستقیم ہے تو میرے نزدیک صراطِ مستقیم کے معنی یہ ہیں کہ اے اللہ پاک تو یکطرفہ التفات واقع کے مطابق عنایت کر۔ اور یہ دعا سب کی قبول بھی ہو گئی۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ذٰلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيْهِ هُدًى یہی وہ التفات ہے جس میں شک نہیں ہے۔ یعنی دورخی اور دو طرفی نہیں ہے۔ کیونکہ عموماً دو طرفہ التفات ہی کو شک کہا جاتا ہے، اس لئے فرمایا کہ اس میں دو طرفہ التفات نہیں ہے اور یہ واقع کے مطابق بھی ہے، کیونکہ اس میں ہدایت ہے۔ اور واقع کے خلاف میں ہدایت نہیں بلکہ ضلالت ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ صراطِ مستقیم یک طرفہ التفات واقع کے مطابق

کا نام ہے۔ اور وہ قرآن ہے کہ اس میں کوئی مقدمہ ایسا نہیں ہے جس میں دو طرفہ التفات ہو سکے! ور نیز کوئی مقدمہ واقع کے خلاف نہیں ہے۔ کیونکہ سب حسی مقدمات ہیں۔ اور بعض ایسے بھی ہیں جو قطعی حسی کو لازم ہیں اور حسی مقدمات ہی واقع کے مطابق اور یک طرفہ ہوا کرتے ہیں۔ اور وہ یکطرفہ التفات جو واقع کے خلاف ہے وہ فلاسفہ کے مقدمات ہیں جو بظاہر یکطرفہ ہیں لیکن واقع کے خلاف ہیں۔ اس لئے وہ سراسر ضلالت ہی ضلالت ہیں۔ اور دو طرفہ التفات باقی تمام مذاہب باطلہ کے مقدمات ہیں کہ ان کا دار و مدار شک اور ظن اور وہم پر ہے جیسا کہ دوسرے مقام پر ہم بالتفصیل بیان کر چکے ہیں صرف قرآن ہی کے مقدمات یک طرفی ہیں۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ سب کے سب حسی ہیں۔ اور اس نکتہ کو یاد رکھو کہ حسی اور بدیہی مقدمات اس قابل ہوتے ہیں کہ ان کی طرف یکطرفہ التفات ہوا کرتا ہے اور وہی واقع کے مطابق ہوتے ہیں۔

اور غیر حسی مقدمات جب تک ان کا انجام حس پر نہ ہو تو وہ نہ یکطرفی ہوتے ہیں نہ واقع کے مطابق ہوتے ہیں۔ لہٰذا صراطِ مستقیم سے مراد قرآن اور مغضوب علیہم سے مراد تمام مذاہب باطلہ سوائے فلسفی کے اور ضالین سے مراد فلسفی۔ کیونکہ فلسفی دلیل دلیل اور برہان برہان پکارتا رہتا ہے۔ لیکن وہ واقع کے مطابق نہیں ہوتی۔ اور بظاہر دلیل و برہان سے یکطرفہ التفات تو ہوتا ہے لیکن واقع کے مطابق نہیں ہوتا۔ اس لئے واقع کے مطابق نہ ہونا ہی ضلالت ہے۔ اس لئے یہی ضالین ہے۔ نعوذ باللہ منہم۔

اور مَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ دو طرفہ التفات والوں کو اس لئے کہا کہ انہوں نے پکی سڑک چھوڑ کر کچی کے دو طرفہ ناہموار سڑکوں پر چلنا شروع کیا

اس ناہمواری کے باعث اُنہیں دُکھ تکلیف پہنچی، بس یہی دُکھ اُن پر غضب ہے۔ اور یہ یہود و نصاریٰ، مجوس اور مشرکین وغیرہ ہیں کہ سب کے سب اوہام اور ظنون پر اور شک پر عمل پیرا ہیں۔ اور فلسفی اگرچہ بظاہر قطعی اور یک طرف بات کی طرف جاتا ہے۔ لیکن واقع کے خلاف چونکہ ہوتی ہے اس لئے ضلالت ہے۔ اور ضَآلِّیْنَ کہلایا گیا۔

اور بھید اس میں یہ ہے کہ فلسفی منزلِ مقصود کی طرف پیٹھ کرکے پھر سیدھا جاتا ہے۔ اور یک طرفہ رُخ خلاف منزل کی طرف کرتا ہے۔ یکطرفہ التفات ضرور ہوتا ہے مگر خلاف جہتِ منزل۔

اور ہم نے اچھی طرح ثابت کر دیا ہے کہ فلسفی نے جو بات بھی کہی ہے منزل سے منہ پھیر کر کہی ہے۔ غور کر ربّنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ ھدیتنا وھب لنا من لدنک رحمۃ انک انت الوھاب ○ وَصَلَّی اللّٰہُ تَعَالٰی عَلٰی خَیْرِ خَلْقِہٖ مُحَمَّدٍ وَّ اٰلِہٖ وَ اَصْحَابِہٖ اَجْمَعِیْنَ

تفسیر
صِرَاطَ الَّذِيْنَ اَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ

(اُن لوگوں کا رستہ جن پر تو نے انعام کیا ہے)

یہ سیدھے رستے سے بدل ہے اور بدل مبدل منہ میں بدل مقصود ہوتا ہے۔ یعنی ہم کو نعمت یافتہ حضرات کا رستہ دکھا۔ یہ معنی مقصود ہیں۔

مفسرین کے نزدیک انعام اور نعمت کے معنی یہ ہیں کہ بغیر معاوضہ کے دوسرے کے ساتھ بھلائی کی جائے۔ میں کہتا ہوں بغیر غرض دوسرے کے ساتھ بھلائی کرنی احسان ہے انعام نہیں ہے، بلکہ انعام کے معنی یہ ہیں کہ کام کی مزدوری سے زیادہ مزدوری دی جائے۔ مثلاً کام کرانے کی مزدوری پانچ روپے تھی، یا طے ہوئی تھی۔ پھر دس روپے دیئے گئے، لہٰذا ان دس میں سے پانچ تو اصل مزدوری ہے اور دیگر پانچ انعام ہیں۔

اور مخلوق کو جو فائدے پہنچ رہے ہیں وہ سب من جانب اللہ ہیں، جیسا کہ فرمایا وما لکم من نعمۃ فمن اللہ (جو نفع فائدہ تم کو پہنچ رہا ہے وہ من جانب اللہ ہے)

نفع کی تین قسمیں ہیں۔ ایک نفع تو وہ ہے جو براہِ راست اللہ ہی سے پہنچ رہا ہے، جیسے پیدائش رزق وغیرہ۔ دوسرا نفع وہ ہے جو ظاہر میں غیر اللہ ہی سے پہنچ رہا ہے۔ یہ بھی درحقیقت اللہ ہی سے پہنچ رہا ہے، کیونکہ نفع کا اور نافع کا اور نافع کے اس جذبہ کا جس کے ماتحت وہ نفع

پہنچا رہا ہے۔ تینوں کا اللہ تعالیٰ ہی خالق ہے۔ تیسرا نفع وہ ہے جو اعمالِ صالحہ کی بنا پر ہم کو پہنچ رہا ہے یا پہنچے گا۔ یہ بھی اللہ تعالیٰ ہی کی جانب سے ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ اگر اعمال صالحہ کرنے کی توفیق نہ دیتا۔ ہم اعمالِ صالحہ نہ کرتے اور اس انعام کے مستحق نہ ہوتے۔

اس بیان سے ظاہر ہو گیا کہ تمام نعمتیں اور فائدے اور نفع سب اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہیں۔ بندوں پر اللہ تعالیٰ کی پہلی نعمت اور احسان تو حیات ہے، کیونکہ اگر حیات نہ دیتا تو کسی شے سے فائدہ نہ ہوتا۔

یہاں ایک بحث ہے کہ کافر نعمت یافتہ ہیں یا نہیں؟ اہل سنت کے نزدیک کافر نعمت یافتہ نہیں ہیں۔ کیونکہ اگر کافر نعمت یافتہ ہوں گے۔ تو اللہ تعالیٰ کے اس قول یعنی اَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ میں داخل ہو جائیں گے اور اس وقت آیت کے معنی یہ ہوں گے کہ ہم کو کفار کا رستہ دکھا۔

میں کہتا ہوں کہ اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں نعمت سے مراد خاص نعمت ہے، اور وہ نبوت اور ایمان بالنبوت ہے تو نبوت اور ایمان بالنبوت کی نعمت کافر کو حاصل نہیں ہے۔ باقی تمام نعمتیں مومن کافر میں مشترک ہیں۔ فرق اتنا ہے کہ کافر نے ان دینی نعمتوں سے جو ایمان بالنبوت اور نبوت کے علاوہ ہیں۔ باوجود حاصل ہونے کے فائدہ نہیں اٹھایا۔ اور صرف دنیاوی نعمتوں سے فائدہ اٹھایا۔

اہل سنت نے کہا ہے کہ انعام یافتہ لوگوں میں سے صدیقین ہیں۔ اور رئیس صدیقین ابو بکرؓ ہیں۔ لہٰذا اس آیت کی رو سے ابو بکرؓ کی اقتدا واجب ہے۔ تو لا بد وہ امام برحق ہیں۔ میں کہتا ہوں کہ شیعہ ان کو رئیسِ صدیقین نہیں مانتے۔ اور اگر کسی دلیل سے ان کو رئیس صدیقین

مان لیا جائے تو پھر اس آیت سے ان کی ریاست ثابت کرنے کی ضرورت نہیں رہتی۔ کیونکہ یہ آیت تو صدیقین انعام یافتہ لوگوں کی اقتدا کو واجب کرتی ہے۔ اور شیعہ ان کو صدیقین اور انعام یافتہ لوگوں میں شامل ہی نہیں سمجھتے۔ اب رہے ہم تو ہم اس آیت سے استدلال کئے بغیر ہی ان کو امام برحق مانتے ہیں۔ اس لئے ہمارے لئے بھی اس آیت سے استدلال مفید نہیں ہے۔

مفسرین نے کہا ہے کہ یہاں نعمت سے مراد نعمتِ ایمان ہے۔ میں کہتا ہوں کہ یہاں نعمت سے مراد نعمتِ نبوت ہے۔ کیونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم بھی یہ آیت پڑھا کرتے تھے۔ اب اگر نبی مومنین کے رستے کی طلب کرے گا تو نبی پر مومنین شاہد ہو جائیں گے۔ حالانکہ نبی مومنوں پر شاہد ہے۔ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا (رسول تم پر شہید ہے) لیکن اگر نعمت سے مراد نعمتِ نبوت ہوگی تو اس صورت میں نبی انبیاء کے رستہ کا طالب ہوگا۔ اور یہ صحیح ہے کیونکہ فرمایا أُولَٰئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهْ (یہ وہ لوگ ہیں جنہیں اللہ نے ہدایت کی ہے، سو تو ان کی ہدایت کی پیروی کر)

اور ان مفسروں نے اس بات پر کہ نعمت سے مراد ایمان ہے یہ تفریع کی ہے کہ اللہ تعالیٰ اس نعمت کا یعنی نعمتِ ایمان کا منعم ہے، تو اس سے ثابت ہوگیا کہ خالقِ ایمان اللہ تعالیٰ ہے۔ اور یہ معتزلہ کے قول کا رد ہے، کیونکہ ان کے نزدیک خالقِ ایمان بندہ ہے۔ اور انہوں نے یہ بھی کہا ہے کہ کوئی مومن دائمی عذاب میں نہیں رہے گا۔ کیونکہ دائمی عذاب والا کیونکر انعام یافتہ ہو سکتا ہے۔

اور انہوں نے یہ بھی کہا ہے کہ اللہ تعالیٰ پر بندے کی اصلاح اور بہبود واجب نہیں ہے۔ جیسا کہ معتزلہ کہتے ہیں کیونکہ واجب کی ادا انعام نہیں کہلاتی۔

جاننا چاہیئے کہ نعمت سے مراد ایمان نہیں ہے تاکہ یہ فروع مرتب ہوں۔ بلکہ نبوّت مراد ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے انعام یافتہ لوگوں کی فہرست بتائی ہے مِنَ النَّبِيِّيْنَ وَالصِّدِّيْقِيْنَ وَالشُّهَدَآءِ وَالصّٰلِحِيْنَ۔ انعام یافتہ حضرات کی یہ چار قسمیں ہیں۔ اور پچھلے تینوں کا کوئی رستہ ہی نہیں ہے۔ یعنی صدیق، شہید اور صالحین۔ یہ تینوں پہلے کے، یعنی نبی کے رستہ پر چل کر انعام یافتہ ہوئے ہیں۔ حقیقی انعام یافتہ نبی ہیں۔ اور یہ تینوں طفیلی انعام یافتہ ہیں۔ اور ان کا کوئی صراط، سبیل، طریق رستہ نہیں ہے۔ یہ تو نبی ہی کے رستہ پر چل کر اس نعمت کو پہنچے ہیں۔ تو انعام یافتاؤں کا رستہ درحقیقت انبیاء کا رستہ ہے، تو نعمت درحقیقت صرف نبوّت ہوئی، بس۔

معتزلہ نے کہا ہے کہ نعمت سے مراد ایمان اور نیکی پر بندہ کو قدرت دینا ہے۔ میں کہتا ہوں کہ نعمت سے مراد نہ تو ایمان ہے جیسا کہ اہل سنّت کہتے ہیں۔ نہ قدرت علی الایمان ہے، جیسا کہ معتزلہ کہتے ہیں۔ تو اس وقت نعمت یافتہ سے مراد قادر ایمان یعنی مومن وکافر سب ہوگئے، اور مومن کا فرد ونوں کے رستہ کی ہدایت کی طلب بالکل بے معنی اور بے ہودا اور لغو ہے۔

یہ لوگ اتنی بات نہیں سمجھے کہ قدرت اور نتیجۂ قدرت ایمان دونوں انسان کے بس کی چیزیں ہیں۔ اور بس کی چیز نعمت نہیں ہوا کرتی۔ انسان قادر ہے، یہ بدیہی چیز ہے، اور ایمان انسان کے بس میں ہے۔

مَنْ شَآءَ فلیومن (جس کا جی چاہے ایمان لے آئے) لہٰذا نعمت وہ چیز ہے جو انسان اپنی قدرتِ اختیار اور مشیّت سے حاصل نہ کرسکے۔ اور وہ صرف نبوّت ہی ہے۔ لہٰذا اپنے رب سے ہم دعا کرتے ہیں کہ نبی کے رستے کی ہم کو ہدایت کرے۔ فرمایا ان ھذا صراطی مستقیما فاتبعوہ (یہ ہے میرا سیدھا رستہ اس پر چلو) بس صراط مستقیم صراطِ محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہے اور صراطِ محمد صلی اللہ علیہ وسلم صراطِ انبیاء علیہم السلام ہے ؛

تفسیر
غَیْرِ الْمَغْضُوْبِ عَلَیْهِمْ وَلَا الضَّآلِّیْنَ

(انعام یافتہ حضرات کے رستہ پر چلا، نہ ان لوگوں کے رستہ پر کہ جن پر غضب نازل ہوا، اور نہ ان کے رستہ پر جو گمراہ رہے)

مفسّرین نے کہا ہے کہ مَغْضُوْبِ عَلَیْهِمْ یہود ہیں، اور ضَآلِّیْنَ نصاریٰ ہیں۔ اور بعض نے کہا ہے مغضوب علیہم فسّاق ہیں اور ضَآلِّیْنَ کفار ہیں۔ اور بعض نے کہا ہے کہ مَغْضُوْبِ عَلَیْهِمْ کفار ہیں اور ضَآلِّیْنَ منافق ہیں۔

میں کہتا ہوں کہ انعام یافتہ اور نعمت یافتہ کی ضد مَغْضُوْبِ عَلَیْهِمْ اور ضَآلِّیْنَ ہیں، اور نعمت نبوّت ہے۔ تو جو لوگ نبوت کے خلاف چلے وہی مغضوب اور ضال ہیں، اور نبوت غیر کسبی ہے تو معلوم ہوا کہ مَغْضُوْبِ عَلَیْهِمْ اور ضَآلِّیْنَ وہ لوگ ہیں جو کسب پر عمل پیرا ہیں۔

اور کسب کی دو قسمیں ہیں۔ کسب بالفعل، جو حسی علم سے حاصل ہو، اور کسب بالقوت جو نظری علم سے حاصل ہو۔ اور حسی علم کا مبدء

نفس ہے، جو شہوت و غضب کی جامعیت ہے۔ اور نظری علم کا مبدٔ عقل ہے۔ لہٰذا مَغضُوبِ عَلَیہِم وہ لوگ ہیں جنہوں نے اپنے معاملات کا مدار حسی علم پر رکھا، یعنی نفس کے حکم پر چلے۔ اور غضب نازل ہونے کی وجہ یہ ہے کہ وہ خوب جانتے تھے کہ وہ حیوانات سے اشرف اور افضل ہیں۔ اس کے باوجود انہوں نے زندگی کی معیار اس علم کو بنایا جو ان میں اور حیوان میں مشترک تھی۔ لہٰذا انہوں نے نعمت انسانیت کو تباہ کر دیا۔ بس اس نعمت کا تباہ کرنا ہی غضبِ الٰہی کا واقع ہونا ہے۔ اور جن لوگوں نے اپنی زندگی کا معیار عقل کو بنایا وہ گمراہ ہوئے اس لئے کہ جس طرح آنکھ کی بصارت اندھیرے میں کافی نہیں ہے، اسی طرح عقل کی بصیرت کافی نہیں ہے یعنی آنکھ بغیر روشنی کے آگے نہیں بڑھ سکتی، اسی طرح عقل بیرونی روشنی کے بغیر آگے نہیں بڑھ سکتی۔ اور وہ بیرونی روشنی نبوّت ہے۔ جس طرح آنکھ کے لئے بیرونی روشنی مثلاً آفتاب ہے۔ اس وجہ سے عقل میں معقولات تک پہنچنے کی صلاحیت ہی نہیں ہے۔ اس لئے اہلِ عقل کو ضَالِّین کہا ہے۔

اب یہ بات سمجھنی چاہیئے کہ معیارِ انسانیت عقل نہیں ہے اور نہ حس ہے۔ اس لئے کہ عقلی علم بالآخر حسی علم پر منطبق ہوتے ہیں۔ لہٰذا عقلی اور حسی علم پر انسان مجبور ہے، مختار نہیں ہے۔ اور انسان مختار ہے۔ لہٰذا مدارِ انسانیت نہ عقل ہے نہ حس۔ لہٰذا مدارِ انسانیت وہ علم ہے کہ جس کے اقرار اور انکار اور فعل اور ترک پر مختار ہو۔ اور ایسی چیز کہ جس پر مختار ہو وہ امرِ الٰہی ہے نہ فعلِ الٰہی۔ اور حس و عقل فعلِ الٰہی ہیں۔ اور امرِ الٰہی اللہ کا وہ حکم ہے جو ایسے واسطہ سے آئے کہ جس کے قبول کرنے اور انکار کرنے میں انسان مختار ہو۔ اور وہ

واسطہ بشر ہے۔ کیونکہ اگر براہ راست امرِ الٰہی آئے گا۔ تو جس طرح حس اور عقل پر مجبور ہے۔ اسی طرح امر کے ماننے پر مجبور ہو جائے گا۔ اور اگر غیر انسان کے واسطے سے آئے گا، جیساکہ ارض وسمار شمس وقمر ملک وجن۔ نبات و حیوان۔ تو ان میں سے کوئی بھی یہ کہہ دے کہ حکم الٰہی یہ ہے تو انسان کی مجال نہیں جو انکار کر دے۔

اور وجہ اس کی یہ ہے کہ تمام اشیار فعلِ الٰہی ہیں۔ اور فعلِ الٰہی پر انسان مجبور ہے۔ لہٰذا قولِ رسول جو درحقیقت امرِ الٰہی ہے۔ یہی ایسی چیز ہے کہ انسان اس پر مختار ہے اور انسان کی مختاریت کا مدار ہی صرف قولِ رسول پر ہے۔ لہٰذا جن لوگوں نے نبوّت کا انکار کیا، انہوں نے اپنے مختار ہونے کی نعمت یعنی انسانیت کو تباہ کر دیا۔ اور اللہ کی نعمت یعنی انسانیت کی قدر نہیں کی (وما قدروا اللہ حق قدرہ اذ قالو ما انزل اللہ علی بشر من شی ء) (اللہ کی جیسی قدر کرنی چاہیئے تھی ویسی قدر نہیں کی۔ جب ہی تو یہ کہنے لگے کہ اللہ نے کسی بشر پر کچھ نہیں اتارا) یعنی منکرِ نبوّت نا قدرِ انسانیت ہے اور ناقدر انسانیت نا قدرِ خدا ہے۔ اور یہ غایت تحقیق ہے جس سے متقدم اور متاخر سب ہی بے خبر رہے۔ کیا تو نہیں دیکھتا کہ انسان کا بچہ ماں کا دودھ بھی منہ میں لیتا ہے جو اس کی غذا ہے اور حسن ہے، اور شیشہ کا ٹکڑا کنکر وغیرہ بھی منہ میں رکھ لیتا ہے، جو قبیح ہے۔ اور جانور کا بچہ ہرگز غیر غذا کو منہ میں نہیں رکھتا۔ اس سے صاف واضح ہو گیا کہ انسان فطرتاً مختار ہے۔ اس کو حسن و قبح، فعل اور ترکِ فعل پر اختیار ہے۔ اور حسن کی تمیز فطری نہیں ہے بلکہ وہ تمیز فطرت سے باہر آئی ہے۔ اسی کا نام نبوّت ہے۔ اور اگر تمیز فطرت میں داخل ہوتی جیسے کہ حس وعقل تو انسان حسن پر مجبور ہو جاتا۔ خیر پر مجبور ہو جاتا۔ غور کرو

اس حسی شہادت سے واضح ہوگیا کہ انسانیت نبوت کی محتاج ہے۔ یعنی اختیار نبوت کا محتاج ہے۔ اور عقل وحس چونکہ ممد اختیار ہوتے ہیں اور اختیار کے آلۂ کار ہیں اس لئے عقل وحس بدرجۂ اولیٰ نبوت کے محتاج ہیں لہٰذا انعمت یافتہ وہ لوگ ہیں جو نبی کے رستہ پر ہیں۔ اور مَغۡضُوبِ عَلَيۡهِمۡ وہ لوگ ہیں جو حس کے رستہ پر ہیں۔ اور ضَآلِّيۡنَ وہ لوگ ہیں جو عقل کے رستہ پر ہیں۔

الٰہ العالمین اپنے فضل وکرم سے ہم کو بھی نعمت یافتہ حضرات کے رستہ پر چلنے کی توفیق عنایت کر۔

وَالۡحَمۡدُ لِلّٰهِ رَبِّ الۡعَالَمِيۡنَ۔ سورۃ فاتحہ کے الفاظ کی تفسیر ختم ہوئی، اب مجموعہ پر گفتگو شروع کرتے ہیں :

مجموعہ پر گفتگو

مفسّرین نے فرمایا ہے کہ شیطان کے داخل ہونے کی تین جگہیں ہیں جن سے شیطان انسان میں داخل ہوتا ہے۔ شہوت اور غضب اور ہوٰی اللہ تعالیٰ نے فرمایا وینھیٰ عن الفحشآء والمنکر والبغی۔ فحشار سے آثارِ شہوت مراد ہیں۔ مُنکَر سے آثارِ غضب مراد ہیں۔ بَغی سے آثارِ ہوٰی مراد ہیں۔

شہوت سے انسان اپنی جان پر ظلم کرتا ہے۔ غضب سے دوسرے پر ظلم کرتا ہے۔ ہوٰی سے اللہ پر ظلم کرتا ہے۔ اور ایک حدیث میں آیا ہے کہ ظلم تین ہیں۔ ایک ظلم تو ایسا ہے جو قابلِ معافی ہے۔ وہ اپنی جان پر ظلم ہے۔ یعنی نتیجہ شہوت۔ ایک ظلم ایسا ہے جو چھوڑا نہیں جائے گا۔ یعنی بدلہ مل کر ہی رہے گا، وہ ظلمِ عباد ہے، جو نتیجہ غضب کا ہے۔ اور ایک ایسا ظلم ہے جو نا قابل معافی ہے، وہ ظلم اللہ تعالیٰ پر ہے، جو نتیجہ ہوٰی کا ہے۔ یعنی شرک۔ اور شہوت کے دو نتیجے ہیں بخل اور حرص۔ اسی طرح غضب کے دو نتیجے ہیں کبر اور عجب۔ اور اسی طرح ہوا کے دو نتیجے ہیں۔ کفر اور بدعت۔ لہٰذا بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡم میں تین اسم ہیں گویا یہ تین اسمار ان تین اخلاقِ ذمیمہ کے مقابل ہیں۔ یعنی شہوت اور غضب اور ہوٰی کے جس نے بِسۡمِ اللّٰہِ پڑھی وہ ان تینوں ذمیم خلقوں سے اجمالاً بچ گیا۔ اسی طرح اس کی تفصیل یہ ہے کہ جس نے اَلۡحَمۡدُ لِلّٰہِ کہا۔ اس نے اللہ کا شکر کیا اور حاصل پر اکتفا کیا، وہ شہوت سے نجات پا گیا، جس نے

رَبِّ الْعَالَمِیْنَ پڑھا وہ غیر موجود کی حرص اور موجود کے بخل سے بچ گیا۔ جس نے اَلرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ مَالِكِ یَوْمِ الدِّیْنِ پڑھا وہ غضب سے نجات پا گیا۔ جس نے اِیَّاكَ نَعْبُدُ پڑھا وہ غضب کے نتیجہ کبر سے نجات پا گیا۔ اور جس نے وَاِیَّاكَ نَسْتَعِیْنُ پڑھا، وہ غضب کے دوسرے نتیجہ یعنی عجب سے نجات پا گیا۔ جس نے اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِیْمَ پڑھا وہ ہوٰی سے نجات پا گیا۔ جس نے صِرَاطَ الَّذِیْنَ اَنْعَمْتَ عَلَیْهِمْ پڑھا وہ ہوٰی کے نتیجہ یعنی کفر سے نجات پا گیا۔ جس نے غَیْرِ الْمَغْضُوْبِ عَلَیْهِمْ وَلَا الضَّآلِّیْنَ پڑھا وہ ہوٰی کے دوسرے نتیجہ یعنی بدعت سے نجات پا گیا۔

جاننا چاہیے کہ جن جن چیزوں کی انسان کو مبدء وسط اور معاد کی معرفت میں ضرورت پڑتی ہے وہ سب سورۂ فاتحہ میں جمع ہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ نے انسان کی مخلوقیت سے اپنے خالق ہونے پر استدلال کیا ہے۔ اور فرمایا رَبِّیَ الَّذِیْ یُحْیِیْ وَیُمِیْتُ (میرا رب جلاتا اور مارتا ہے) اور فرمایا اَلَّذِیْ خَلَقَنِیْ فَهُوَ یَهْدِیْنِ (جس نے مجھے پیدا کیا وہی مجھے ہدایت کرے گا) اور فرمایا ربنا الذی اعطی کل شیء خلقه (ہمارے رب نے ہر شے کو اس کا وجود عنایت کیا) اور فرمایا ربکم و رب آبائکم الاولین (تمہارا اور تمہارے پہلے باپ دادوں کا رب ہے) اور فرمایا یا ایها الناس اعبدو ربکم الذی خلقکم (اے لوگو! جس نے تم کو پیدا کیا اس رب کی عبادت کرو) اور فرمایا اقرأ باسم ربك الذی خلق (جس رب نے پیدا کیا اس کے نام سے قرأت کا افتتاح کر) ان آیتوں سے ظاہر ہو رہا ہے کہ پیدا کرنے سے پیدا کرنے والے پر استدلال کیا ہے۔ میں کہتا ہوں کہ

خلق سے خالق پر استدلال جبلی ہے۔ بنی ہوئی چیز کو دیکھتے ہی بنانے والے کی طرف ذہن فوراً متوجہ ہو جاتا ہے۔ خواہ بنانے والا نظر آئے خواہ نہ آئے، خواہ سامنے بنے خواہ پیچھے بنے۔ کیا تو نہیں دیکھتا کہ جو عمارتیں صدیوں پہلے کی ہیں، ان کو دیکھتے ہی فوراً معلوم ہو جاتا ہے کہ ان کا کوئی صانع اور بنانے والا ہے۔ بالکل اسی طرح انسان خوب جانتا ہے کہ وہ پہلے نہیں تھا پھر ہوا۔ بس یہی بننے کے معنی ہیں اور بننا بنانے پر دلالت کر رہا ہے۔ لہٰذا خلقتِ انسانی اپنے خالق پر دلیلِ قاہر۔

اور جس طرح یہ خلقت دلیلِ خالق ہے اسی طرح یہ خلقت نعمتِ عظیمہ ہے۔ کیونکہ بغیر حیات کے کسی نعمتِ عظیمہ سے فائدہ نہیں اٹھایا جاسکتا۔ لہٰذا یہ خلقت انعام ہے اور انعام قصداً اور اختیار سے ہوتا ہے۔ لہٰذا اس سے پتہ چل گیا کہ صانع انسان مختار ہے اور اختیار کے لوازم میں سے قدرت، علم، رحمت، حکمت ہیں لہٰذا اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ کا لفظ ان تمام معانی پر دلالت کر رہا ہے۔ اور رَبِّ الْعٰلَمِیْنَ اس بات پر دلالت کر رہا ہے کہ اللہ واحد ہے اور تمام عالم اس کا مُلک اور مِلک ہے۔ اَلرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ اس بات پر دلالت کر رہا ہے کہ کمالِ رحمت اور فضل احسان کے ساتھ اللہ ہی موصوف ہے۔ مٰلِكِ یَوْمِ الدِّیْنِ اس بات پر دلالت کر رہا ہے کہ محسن اور مسئ نیکوکار اور بدکار میں اس روز فرق کر دے اور مظلوم کو ظالم سے بدلہ دلائے۔ کیونکہ مظلوم کے لئے ظالم سے انتقام نہ لینا عجز ہے۔ جہل ظلم پر راضی ہونا ہے۔ اور تینوں عیبوں سے اللہ پاک ہے۔ اور یہاں ربوبیت کی معرفت مکمل ہو گئی۔

اب رہی معرفتِ عبودیت سو وہ اعمال ہیں۔ اور وہ آثار جو ان اعمال پر مرتب ہیں۔ اعمال تو وہ عبادت کا کرنا ہے اِیَّاكَ نَعْبُدُ اس کی

طرف اشارہ کر رہا ہے۔ اور وَاِيَّاكَ نَسْتَعِيْنُ اس بات پر دلالت کر رہا ہے کہ اعمال بغیر اعانتِ الہٰی ہو نہیں سکتے اب رہے وہ آثار جو ان اعمال پر مرتب ہیں سو وہ ہدایت کا حصول اور انکشاف اور تجلی ہیں اس کی طرف اشارہ اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيْمَ صِرَاطَ الَّذِيْنَ اَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ میں ہے اور چونکہ لازمی طور پر یہ جاننا ضروری تھا کہ صراطِ مستقیم اور صراطِ انعام یافتہ غیر انعام یافتوں کے رستہ سے علیٰحدہ ہو جائے اور متمیز ہو جائے اس کی طرف غَيْرِ الْمَغْضُوْبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّآلِّيْنَ سے اشارہ کیا۔

لہٰذا سورۂ فاتحہ جامع معرفت ربوبیت وعبودیت ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اللہ تعالیٰ سے حکایت کی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ صلوٰۃ میرے اور میرے بندے کے درمیان آدھی آدھی بٹ گئی ہے، جب بندے نے بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ کہا تو اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ میرے بندے نے میری یاد کی، اور میرا ذکر کیا۔ جب اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِيْنَ بندے نے کہا تو اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ میرے بندے نے میری تعریف کی اور جب بندے نے اَلرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ کہا تو اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ میرے بندے نے میری تعظیم کی، اور جب بندے نے مَالِكِ يَوْمِ الدِّيْنِ کہا تو اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ میرے بندے نے میری شان وشوکت بیان کی۔ اور جب بندے نے اِيَّاكَ نَعْبُدُ کہا تو اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ میرے بندے نے میری عبادت کی۔ اور جب بندے نے وَاِيَّاكَ نَسْتَعِيْنُ کہا تو اللہ فرماتا ہے کہ میرے بندے نے مجھ پر بھروسہ کیا۔

اور ایک دوسری روایت میں آیا ہے کہ جب بندے نے اِیَّاکَ نَعْبُدُ وَاِیَّاکَ نَسْتَعِیْنُ کہا تو اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ یہ میرے اور میرے بندے کے درمیان ہے۔ یعنی بندہ میری عبادت کرتا ہے اور میں بندے کی اعانت کرتا ہوں۔ اور جب بندے نے اِھْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِیْمَ کہا تو اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ یہ میرے بندے کے لیے ہے۔ اور جو کچھ میرا بندہ مانگتا ہے۔ وہ میرے بندے کے لیے ہے۔ یعنی میں اپنے بندے کو ہدایت کردوں گا۔

اس حدیث سے ظاہر ہو رہا ہے کہ شریعت کا مدار خلق کے مصالح پر ہے۔ اور خلق کی مصلحت معرفتِ ربوبیت اور معرفتِ عبودیت ہی ہے اور اور اس حدیث سے یہ بھی ظاہر ہو رہا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے صلوٰۃ کا لفظ فاتحہ کے لیے استعمال کیا ہے۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ صلوٰۃ کے لیے فاتحہ ہونی چاہیے۔ یعنی نماز میں فاتحہ پڑھنی چاہیے۔ اور اس حدیث میں یہ بتایا گیا ہے کہ جب بندے نے بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ کہا تو اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ بندے نے میرا ذکر کیا' اور فرمایا فاذکرونی اذکرکم (تم میرا ذکر کرو میں تمہارا ذکر کروں گا) یعنی ملاء اعلیٰ میں بندے کا ذکر اللہ تعالیٰ کریگا۔ اور یہ بھی معلوم ہو گیا کہ ذکر مقام عالی اور شریف ہے' کیونکہ ابتدا ذکر ہی سے ہوئی ہے۔ اور اس سے یہ بھی ظاہر ہو گیا کہ لفظ اللہ' اللہ تعالیٰ کی ذات کا اسمِ علم ہے' کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ بندے نے میرا ذکر کیا' اب جب بندے نے اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ کہا تو اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ میرے بندے نے میری تعریف کی۔ یہ اس بات پر دلالت کر رہا ہے کہ مقامِ حمد مقامِ ذکر سے اعلیٰ ہے۔ اور اس کی دلیل یہ ہے کہ حضرت آدمؑ کی

پیدائش سے پہلے جو کلام ملائکہ سے صادر ہوا وہ حمد ہی ہے نَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ (ہم تیری حمد کے ساتھ تسبیح اور تقدس کرتے ہیں) اور آخری کلام بھی حمد ہی ہے وَاٰخِرُ دَعْوٰهُمْ اَنِ الْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعٰلَمِيْنَ (ان کی آخری بات بھی یہی ہوگی کہ تعریف کے قابل اللہ رب العالمین ہی ہے) اور یہ بات کہ اوّل و آخر حمد ہی حمد ہے۔ عقل سے بھی ثابت ہے۔ اس لئے کہ فکر اللہ کی ذات میں محال ہے۔ کیونکہ فکر تصور کے بعد ہوتا ہے۔ اور اللہ کی ذات کا تصوّر محال ہے۔ اس لئے اللہ کی ذات میں تو فکر ہو نہیں سکتا۔ صرف اللہ کے افعال اور مخلوقات میں فکر ہو سکتا ہے، اور جوں جوں مخلوقات میں انسان فکر کرتا ہے اسی قدر اس کی رحمت اور اس کا فضل اور احسان کھلتا چلا جاتا ہے۔ اور جس قدر اس کی رحمت ظاہر ہوتی جاتی ہے اسی قدر اس کی حمد و ثنا میں مشغول ہوتا جاتا ہے اور اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعٰلَمِيْنَ کہتا ہے تو اس وقت اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ میرے بندے نے میری تعریف کی اور حق سبحانہٗ تعالیٰ نے شہادت دیدی کہ میرا بندہ اپنی عقل و فکر سے میری رحمت و کرم و احسان پر مطلع ہوگیا۔ اور جب بندے نے اَلرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ کہا تو اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ میرے بندے نے میری تعظیم کی۔ یہاں ایک سوال پیدا ہوتا ہے کہ بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ جب بندے نے کہا تو اس وقت اللہ تبارک و تعالیٰ نے نہیں فرمایا کہ :-

میرے بندے نے میری تعظیم کی کیونکہ اَلرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ جس طرح یہاں ہے اسی طرح بِسْمِ اللّٰهِ میں ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ الحمد للّٰہ اس بات پر دلالت کر رہا ہے کہ بندے کو اللہ کے کامل بالذات اور مکمل

للغیر ہونے کا اقرار ہے۔ اس کے بعد رَبِّ الْعَالَمِیْنَ کہا یہ اس بات پر دلالت کر رہا ہے کہ اللہ کامل بالذات مکمل للغیر وحدہٗ لاشریک ہے اس کے بعد اَلرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ کہا۔ یہ اس بات پر دلالت کر رہا ہے کہ کامل بالذات مکمل للغیر وحدہٗ لاشریک نظیر، مثل، ضد سے منزہ نہایت ہی اپنے بندوں پر رحم وکرم کرنے والا ہے۔ اور اس وقت ان تمام صفات کے جاننے کے بعد یہ ایسا مقام ہے کہ کمال وجلال کی طرف عقل وفہم سے اس سے زیادہ نہیں پہنچ سکتی۔ اس سبب سے اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ میرے بندے نے میری تعظیم کی۔ اور جب بندے نے مَالِكِ يَوْمِ الدِّيْنِ کہا تو اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ میرے بندے نے میری شان وشوکت بیان کی، اور میری تنزیہہ و تقدیس کی۔ اور اس کی تقریر یہ ہے کہ اس جہاں میں ظالم مظلوم پر مسلط ہے، قوی ضعیف پر مسلط ہے۔ عالم، زاہد، کامل نہایت تنگی میں ہے۔ کافر فاسق نہایت آسائش وراحت میں ہے۔ یہ حال حکمتِ الٰہی کے اور رحمتِ الٰہی کے منافی معلوم ہوتا ہے تو لا بد دار جزا حشر معاد ہونی چاہیئے تاکہ مظلوم کو ظالم سے بدلہ دلوایا جائے، اور نیکو کاروں کو ثواب اور گنہگار وفساق کو عتاب دیا جائے۔ اگر ایسا نہ ہو تو یہ ظالم کو ڈھیل دینا اور چھوڑ دینا گویا بندوں پر ظلم ہوتا ہے۔ لیکن جبکہ روز جزا یوم الدین مقرر ہوا تو اللہ تعالیٰ سے ظلم کا وہم جاتا رہا اس لیے اللہ تبارک وتعالیٰ نے فرمایا کہ میرے بندے نے مجھ سے ظلم اور جہل سے تنزیہہ کی، اور جب بندے نے اِيَّاكَ نَعْبُدُ وَاِيَّاكَ نَسْتَعِيْنُ کہا تو اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ یہ میرے اور میرے بندے کے درمیان ہے۔ تو اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ جبر وقدر کے بھید کی طرف اشارہ ہے، کیونکہ اِيَّاكَ نَعْبُدُ قدر کی طرف اشارہ ہے۔ اور وَاِيَّاكَ نَسْتَعِيْنُ جبر کی طرف

اشارہ ہے۔ اس مقام پر اہلِ سُنّت کا کلام مضطرب ہے یعنی موقع یہ ہے کہ بندہ عمل میں مستقل ہے یا نہیں۔ کیونکہ اِیَّاکَ نَعْبُدُ مستقل ہونے پر دلالت کر رہا ہے، اور اِیَّاکَ نَسْتَعِیْنُ غیر مستقل ہونے پر دلالت کر رہا ہے لیکن اہلِ سُنّت نے کہا کہ بندہ غیر مستقل ہے اور ان کی دلیل مشہور رہی ہے جو اہلِ جبر نے استعمال کی ہے، اور وہ یہ ہے کہ بندہ کی قدرت میں فعل و ترک کی صلاحیت اگر ہے تو بغیر مرجح کے فعل سرزد نہیں ہو سکتا اور وہ مرجح اللہ تعالیٰ ہے اور اسی ترجیح کا نام اعانت ہے، اور اِیَّاکَ نَسْتَعِیْنُ کے یہی معنی ہیں اور لَا تُزِغْ قُلُوْبَنَا بَعْدَ اِذْ هَدَیْتَنَا کے بھی یہی معنی ہیں۔ یعنی ہمارے دلوں میں ایسا داعیہ نہ پیدا کر جو برا اعمال کی طرف لے جائے وَهَبْ لَنَا مِنْ لَّدُنْكَ رَحْمَةً یعنی ہمارے دلوں میں ایسا سبب پیدا کر دے جو اعمال صالحہ کی طرف لیجائے۔ اہلِ سُنّت نے یہ کہا کہ جو اس مضمون کو نہیں سمجھا وہ اِیَّاکَ نَعْبُدُ وَاِیَّاکَ نَسْتَعِیْنُ کے معنی نہیں سمجھا۔ اور اللہ تعالیٰ نے جو یہ فرمایا ہے کہ یہ میرے اور میرے بندہ کے درمیان ہے اس کا مطلب یہی ہے کہ جو انہوں نے اوپر بیان کیا یعنی داعی اور سبب فعل منجانب اللہ ہے اور قدرت اور اس داعی کا اس طرح جمع ہونا کہ اس سے فعل صادر ہو یہ بندہ کی طرف سے ہے یہ ان کے کلام کا خلاصہ ہے **میں کہتا ہوں** کہ یہ کلام نہایت بے معنی اور لغو ہے اس لئے کہ بندہ کی قدرت پر اگر اثر مرتب نہیں ہے تو قدرت لغو ہے اور محض جبر ہے، اور نیز تمہارا یہ کہنا کہ بندہ کی طرف سے ہے قدرت مع داعیہ کے، تو ہم کہتے ہیں کہ قدرت اور داعی کا اجتماع اگر بندہ کی طرف سے ہے تو بندہ اس مجموعۂ قدرت و داعی میں مستقل ہے یا نہیں۔ اگر مستقل ہے تو قطعی بندہ قادر ہوگیا، اور اگر غیر مستقل ہے تو قطعی پھر اس مجموعہ کے لئے داعی کی ضرورت ہوگی اور لازمی طور پر تسلسل لازم آئے گا۔ میں کہتا ہوں کہ فعل بس کا اثر ہے بندہ کا

فعل اگر بندہ کی قدرت کا اثر ہے تو قطعی بندہ قادر ہوگیا' اور اگر ترجیح خداوندی اور داعیۂ خداوندی کا اثر ہے تو قطعی بندہ مجبور ہوگیا۔ اور اگر قدرت اور اس داعی اور ترجیح کے مجموعہ کا اثر ہے تو اثر نہ قدرت کا رہا نہ ترجیح اور داعی کا رہا' یعنی نہ خدا کا رہا نہ بندہ کا رہا۔ پھر ہم کہتے ہیں کہ یہ مجموعہ خود بخود ہے تو یہ دہریت ہے اور اگر یہ مجموعہ کسی کا اثر ہے تو جس کا اثر ہے وہی اس اثر کا خالق ہے۔ اگر یہ مجموعہ خدا کا اثر ہے تو بندہ محض مجبور ہے اور اگر بندہ کا اثر ہے تو بندہ قطعی مستقل اور قادر ہے۔ اور حق اس مسئلہ میں عنقریب آپ کے سامنے میں بیان کروں گا۔

اب پھر حدیث کی طرف ہم متوجہ ہوتے ہیں اور کہتے ہیں کہ جب بندہ نے اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيْمَ کہا تو اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ یہ میرے بندہ کے لئے ہیں اور میرے بندہ کے لئے وہ ہے جو وہ مانگے۔ یعنی سیدھے رستے کی ہدایت میں کروں گا اور اس کی تقریر یہ ہے کہ تمام عالم حق و باطل میں اختلاف کر رہا ہے۔ ایک جماعت کہتی ہے یہ حق ہے اور دوسری کہتی ہے کہ یہ حق نہیں ہے اور جد و جہد کوشش غور و فکر عقل و حس دونوں میں مشترک ہے' چونکہ انسانی قابلیتیں فریقین میں مشترک ہیں اس سے پتہ چل گیا کہ انسان کی قابلیت کو حق تک لے جانے میں کچھ بھی دخل نہیں ہے لہٰذا بجز ہدایتِ الٰہی کے سیدھا رستہ نہیں مل سکتا۔ یہی وجہ ہے جو تمام ملائکہ اور انبیاء نے ہدایت کو اللہ تعالیٰ کی طرف منسوب کیا ہے۔ ملائکہ نے کہا لَا عِلْمَ لَنَا اِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا ہم کو نہیں حاصل بجز اس کے جو تو نے سکھایا۔ ابراہیم خلیل اللہ نے کہا لئن لم یهدنی ربی لاکونن من القوم الضالین" اگر میرا رب نہ ہدایت کرتا تو میں گمراہوں میں سے ہو جاتا۔" موسیٰ علیہ السلام نے فرمایا رب اشرح لی صدری" اے رب میرا سینہ کھول دے۔" محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر وحی ہوئی اور فرمایا ربنا لا تزغ

قلوبنا" اے ہمارے پروردگار ہدایت کے بعد ہمارے دلوں میں کجی پیدا نہ کر"
غرضیکہ ہدایت منجانب اللہ ہے۔ جاننا چاہیئے کہ سورۂ فاتحہ میں مفسرین نے کہا ہے
کہ سات آیتیں ہیں اور نماز میں سات عمل ہیں۔ قیام، رکوع، قومہ، سجدۂ اولی،
جلسہ، سجدۂ ثانیہ، قعدہ۔ تو آیات کی تعداد اعمال کی تعداد کے برابر ہو گئیں۔ اور
یہ اعمال کا مجموعہ مثل شخص کے ہے اور فاتحہ مثل روح کے ہے اور کمال جب ہی
ہے کہ روح جسد سے متصل ہو۔ لہٰذا بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ قیام
کے مقابلہ میں ہے اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِيْنَ رکوع کے مقابلہ میں اَلرَّحْمٰنِ
الرَّحِيْمِ قومہ کے مقابلہ میں مَالِكِ يَوْمِ الدِّيْنِ سجدۂ اولی کے مقابل
میں اِيَّاكَ نَعْبُدُ وَاِيَّاكَ نَسْتَعِيْنُ دونوں سجدوں کے درمیانی قعدہ
کے مقابل میں اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيْمَ سجدۂ ثانیہ کے مقابل میں
ہے۔ صِرَاطَ الَّذِيْنَ اَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ قعدہ کے مقابل میں ہے اب یہاں
چند نکتے ہیں، پہلا نکتہ :۔ اہل تحقیق نے کہا ہے کہ سورۂ فاتحہ میں دس چیزیں
ہیں، پانچ ربوبیت کی صفتیں، پانچ عبودیت کی صفتیں۔ اللہ[۱]۔ رب[۲]۔ رحمٰن[۳]۔
رحیم[۴]۔ مالک[۵]۔ یہ تو ربوبیت کی صفتیں ہیں۔ عبودیت[۱]، استعانت[۲]، طلب ہدایت[۳]
طلب استقامت[۴]۔ طلب نعمت[۵]۔ یہ عبودیت کے اوصاف ہیں۔ یہ پانچوں نام
ان پانچوں صفتوں پر منطبق ہیں۔ کیونکہ بندہ نے کہا اِيَّاكَ نَعْبُدُ اس لئے کہ
تو اللہ ہے۔ اِيَّاكَ نَسْتَعِيْنُ اس لئے کہ تو رب ہے۔ اِهْدِنَا کیونکہ تو رحمٰن
ہے الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيْمَ کیونکہ تو رحیم ہے۔ صِرَاطَ الَّذِيْنَ اَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ
اس لئے کہ انجام کار تو ہی مالک ہے دوسرا نکتہ :۔ اور ان محققین نے یہ
بھی کہا ہے کہ انسان پانچ چیزوں سے مرکب ہے یعنی بدن، اور نفس شیطانی
اور نفس شہوانی، اور نفس غضبی اور جوہر عقلی سے تو اللہ کی تجلی جوہر عقلی

پر ہے اور رب کی تجلّی نفسِ شیطانی پر اور نفسِ غضبی پر، رحمٰن کی تجلی اور اور رحیم کی تجلّی نفسِ شہوانی پر اور مالک کی تجلّی بدن پر ہوتی ہے۔ اور جب حق سُبحانہٗ اپنے پانچوں ناموں سے ان پانچوں مراتب پر جلوہ گر ہوتا ہے تو آگ کے دروازے بند ہو جاتے ہیں اور جنتوں کے دروازے کھل جاتے ہیں اور بندہ کا بدن کہتا ہے اِیَّاکَ نَعۡبُدُ اور نفسِ شہوانی کہتا ہے اِیَّاکَ نَسۡتَعِیۡنُ اور نفسِ غضبی کہتا ہے اِهۡدِنَا اور نفسِ شیطانی کہتا ہے الصِّرَاطَ الۡمُسۡتَقِیۡمَ اور جوہر قدسی عقلی کہتا ہے صِرَاطَ الَّذِیۡنَ اَنۡعَمۡتَ عَلَیۡهِمۡ **تیسرا نکتہ**:۔ اور ان محققین نے یہ بھی فرمایا ہے کہ اسلام کی بنیاد پانچ چیزوں پر ہے، یعنی شہادت[۱] اور نماز[۲] اور روزہ[۳] اور زکوٰۃ[۴] اور حج[۵] پر۔ تو اللہ کے اسم کے نور کی تجلی سے شہادت لاالٰہ الا اللہ محمد رسول اللہ کی حاصل ہے، اور رب کے اسم کے نور کی تجلّی سے اقامتِ صلوٰۃ حاصل ہے اور رحمٰن کے اسم کے نور کی تجلّی سے زکوٰۃ حاصل ہے۔ اور رحیم کے اسم کے نور کی تجلّی سے روزہ حاصل ہے۔ اور مالک کے اسم کے نور کی تجلّی سے حج حاصل ہے۔ **چوتھا نکتہ**:۔ قبلہ کی پانچ قسمیں ہیں۔ بیت المقدس[۱]، کعبہ[۲]، بیت المعمور[۳]، عرش[۴]، حضرت جلال الٰہی[۵]۔ اور یہ پانچوں نام قبلہ کی پانچوں قسموں پر منقسم ہیں۔ **پانچواں نکتہ**:۔ حواس پانچ ہیں اور ان پانچوں حواس کی مضرتوں پر ان پانچوں ناموں کے نور سے مدد لینی چاہیئے۔ **چھٹا نکتہ**:۔ اللہ کے اسم کے نور کا جب تو مشاہدہ کریگا تو اللہ ہی کو طلب کرے گا۔ اور جب رب کے اسم کے نور کا مشاہدہ کریگا تو دنیا کے فوائد کا مطالبہ کرے گا۔ اور جب رحمٰن کے نور کا مشاہدہ کریگا تو جنت کا مطالبہ کریگا۔ اور جب رحیم کے نور کا مشاہدہ کریگا تو دنیاوی آفات سے بچنے کا مطالبہ کرے گا، اور جب مالک کے نور کا مشاہدہ کرے گا تو آخرت

کے عذاب سے بچنے کا مطالبہ کرے گا۔

اٰمِیْنْ

آمین یا اسمِ فعل ہے اللھم استجب کے معنی میں، یعنی اے اللہ ہماری دعا قبول فرما۔ یا اسمِ الٰہی ہے یعنی شروع اور ابتدا بھی اللہ ہی کے نام سے ہے اور آخر بھی اللہ ہی کا نام ہے، جیسا کہ فرمایا ھُوَ الْاَوَّلُ وَالْاٰخِرُ۔

سورۂ فاتحہ کی مختصر تفسیر ختم ہوئی۔ اب ان شاء اللہ سورۂ بقر کی شروع ہوگی۔

اَللّٰھُمَّ صَلِّ عَلٰی مُحَمَّدٍ وَّ عَلٰی اٰلِ مُحَمَّدٍ وَّبَارِکْ وَسَلِّمْ

حضرت علامہ حافظ محمد ایوبؒ دھلوی کی

تصانیف کی فہرست جو شائع ہو چکی ہیں۔

۱۔ فتنۂ انکارِ حدیث۔

۲۔ ختم نبوت۔

۳۔ مقصودِ کائنات۔

۴۔ تفسیر ایوبی۔ جلد نمبر ۲

۵۔ مقالاتِ ایوبی ۱

۶۔ مقالاتِ ایوبی ۲

۷۔ جبر و قدر

۸۔ تفسیر سورہ والتین و والعصر

اس کے علاوہ لاتعداد مضامین کی اشاعت باقی ہے۔

حضرت علامہ محمد ایوب دھلوی قدس اللہ سرہ رحلت پا چکے ھیں۔ امید کی جاتی ھے کہ آپ ان کے لئے ایصالِ ثواب فرمائیں گے۔ شکریہ۔

مناقب الحسن رسولنما

یعنی

فوائح عرفان

۴۵۰ صفحات ۲۳×۳۶/۱۶ پر ولایتی کاغذ آفسٹ چھپائی نہایت اہتمام کیساتھ طبع ہوئی جس میں ۱۲ سو سالہ پرانی ۲۵ کتابوں کو اخذ کرکے حضرت حسن رسول نما کے خلیفہ میر محمد ہاشمؒ نے چار سو سال پہلے فارسی میں لکھی تھی۔ یہ کتاب عشق رسولؐ اور تصوف کا حسین مرقع ہے جس کی قیمت ۲۰/- روپے علاوہ ڈاک خرچ۔ رقم بذریعہ منی آڈر سید شوکت علی۔ پوسٹ بکس نمبر ۳۵۸ کراچی ۱ کو ارسال کرکے یہ نادر تحفہ حاصل کرسکتے ہیں۔

(ادارہ)

ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة
تفسیر ایوبی
جلد اوّل
امام المتکلمین والمحققین
حضرت العلامہ الحافظ محمد ایوب دہلوی
مکتبہ رازی
۱۵۔ شہاب مینشن محمد بن قاسم روڈ کراچی